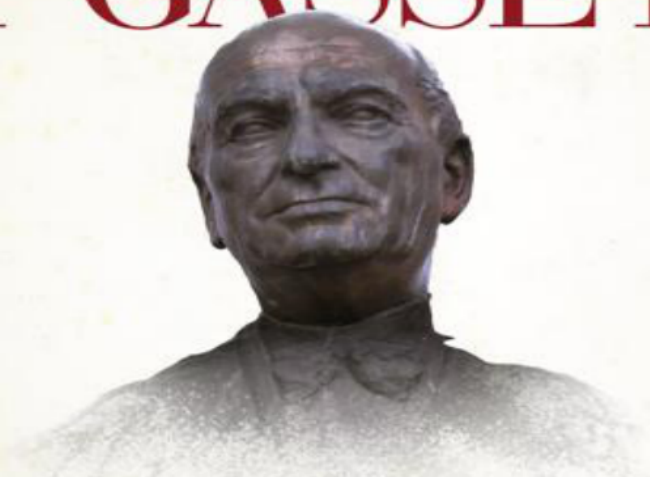
AGAPITO MAESTRE

ORTEGA Y GASSET



EL GRAN MAESTRO

ALMUZARA

Agapito Maestre

José Ortega y Gasset

El gran maestro

© Agapito Maestre, 2019
© Editorial Almuzara, s.l., 2019

Reservados todos los derechos. «No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea mecánico, electrónico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*».

Editorial Almuzara • Filosofía y Pensamiento
Director editorial: Antonio E. Cuesta López
Editora: Ángeles López
Diseño y maquetación: Joaquín Treviño
Ebook: Rebeca Rueda
www.editorialalmuzara.com
pedidos@editorialalmuzara.com - info@editorialalmuzara.com

ISBN: 978-84-17797-39-3

Su obra, además de enseñar cosas, enseña a vivir y todo lo que el vivir conlleva: convivir —ahí están sus escritos políticos—, hablar —él ha recreado la lengua castellana—, amar —en Alemania los estudios *Über die liebe* son regalo de primavera.

En suma, Ortega ha cumplido respecto a los españoles una función tan decisiva como la que cumplió Sócrates respecto a los griegos.

Manuel Sacristán: *Papeles de filosofía.*

El país de los casuístas y de Baltasar Gracián se ha atarugado y convertido en un país de auxiliares y adjuntos de cátedra o de vociferantes domésticos. La crítica nada tiene que hacer con un escritor complejo.

Julio Caro Baroja: *Los Baroja.*

Hay que hacer nuestro quehacer. El perfil de éste surge al enfrontar la vocación de cada cual con la circunstancia. Nuestra vocación oprime la circunstancia, como ensayando realizarse en ésta. Pero ésta responde poniendo condiciones a la vocación. Se trata, pues, de un dinamismo y lucha permanentes entre el contorno y nuestro yo necesario. Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad. Y desde luego se fundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además, un servicio a mi país. Por eso toda mi obra y toda mi vida han sido servicio de España. Y esto es una verdad inconmovible, aunque objetivamente resultase que yo no había servido de nada.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET: *Obras*, I, Espasa-Calpe,
3ª ed. corregida y aumentada, Madrid, 1943, pág. XV.

Introducción

El problema de los escritores que rebasan los llamados géneros de creación (como si el ensayo no lo fuera) es que exigen una doble recepción: la de su prosa y la de sus ideas.
(Gabriel Zaid)

Leemos a Ortega por placer y para comprender lo incomprensible, la vida. Leemos a Ortega para entender nuestro tiempo. Leemos a Ortega y pensamos con alegría. Es una obra jovial que apenas necesita actualización. No existe asunto importante en España sobre el que Ortega no haya dicho algo decisivo. Imposible pensar en España y en Europa, quizá en el mundo, sin contar con la obra de Ortega. Metáfora e idea, creatividad y definición, vida y razón, España y Europa, persona y especie, viajan cogidas de la mano en la obra de este pensador. Estoy, estamos, ante el filósofo más grande de España en el siglo XX.

Da vida cualquiera de sus páginas y muestra a cada paso la existencia de un tipo de amor imprescindible para vivir con dignidad: sin amor a los nuestros, a nosotros, a los que vivimos en una comunidad nacional, no hay vida democrática. Aunque devaluado por obtusos y terroristas, sin patriotismo desaparece la dignidad democrática. La nación, como dijera Antonio Machado en la estela de la razón vital de Ortega, no es un mito. Su idea de nación democrática jamás cayó en el tradicionalismo nacionalista, porque pensó España a partir de una característica común de todos los pueblos occidentales: su «forma dual de vida». Es imposible la comprensión de España, o de cualquier otro pueblo europeo, sin el «repertorio común de ideas, maneras y entusiasmos» que entre esos pueblos se iban creando, mientras cada uno de ellos desarrollaba «su genio peculiar». La filosofía de Ortega critica con precisión que es un anacronismo defender que la nacionalidad es la «forma más perfecta de vida colectiva» [1]. Europa, la Unidad Europea, es cada vez más necesaria para comprender a los pueblos surgidos de las ruinas del mundo antiguo. Por aquí la vigencia del genio de Ortega está a la vista; empieza a ser opinión común, o sea política, que la crisis actual de la Unión Europea obedece al dominante afán de beneficio de cada uno de sus socios. Esa voluntad de dominio de los Estados-Nación sobre la propia Unión estaría desvirtuando el propio ideal de una Europa Unida: la superación de las identidades nacionales en un Estado Supranacional.

Eran certeros el diagnóstico y el pronóstico del filósofo español, uno de los más grandes padres espirituales de una Europa unida, ofrecido en pleno proceso de reconstrucción de Europa, después de la Segunda

Guerra Mundial, en un Berlín dividido en cuatro zonas. Entonces, como ahora, los máximos responsables de no haber conseguido ese salto cualitativo en la política mundial, es decir, transitar del Estado-Nación al Estado Supranacional tuvo un nombre: «las minorías políticas dirigentes». Tampoco en esto se equivocó. La baja calidad de los dirigentes políticos no ha conseguido hacer creíble la UE para sus propios ciudadanos. Las élites políticas han sido incapaces de hacerse cargo del destino de los pueblos de Europa que, según Ortega, «les hacia, a la par, progresivamente homogéneos y progresivamente diversos» de modo superlativamente paradójico. Han sido incapaces de explicar a la ciudadanía los problemas y las ventajas de un proceso, sin duda alguna apasionante, que debería habernos conducido a los europeos desde las nacionalidades clásicas a una identidad colectiva de carácter supranacional. Por desgracia, ese proceso está detenido por culpa de una casta política cada vez más envilecida por los falsos apetitos de las masas. Nuestros políticos han preferido ser antes dirigidos que dirigentes. No han sabido fortalecer las nuevas formas de identidad política surgidas de la UE y, además, han deteriorado, cuando no destruido, identidades colectivas de carácter nacional, que parecían fuertes y seguras. Los dirigentes políticos europeos han fracasado a la hora de explicar las bondades y sacrificios de la Unión.

Por eso, para que nadie se llame a engaño, habrá que volver a la filosofía. Porque la capacidad de autoengaño es infinita entre los humanos, especialmente si están maleducados en las consecuencias perversas del idealismo, o peor, en el tradicionalismo nacionalista, es menester volver a pensar Europa con la razón histórica de Ortega. Más acá del respetable deseo de creación de un futuro *Estado Supranacional* europeo, Europa hoy no es, por desgracia, creíble para sus propios ciudadanos, porque no sabemos quién ejerce el poder y tampoco tenemos grandes filósofos que nos iluminen sobre las posibles salidas. Mas, ¿queda aún pensamiento para convertir la frustración en logro? Creo que la filosofía de Ortega ofrece todavía energías para saber vivir en el fracaso. Sí, aún hay filosofía en Europa para sobreponerse al fracaso. Para quienes estamos educados en la lectura de los clásicos, para quienes sabemos valorar la conducta de aquellos que hacen de la necesidad virtud, para quienes intentamos vivir con dignidad entre ruinas, para quienes nos sentimos cosmopolitas, o sea, individuos que sabemos que lejos de nuestro país existen otros hombres, otros pueblos, con los que podemos convivir, es innecesario explicar por qué acogemos siempre con expectación la filosofía de Ortega.

Regresemos a esa filosofía. Regresemos al racio-vitalismo. Regresemos a un pensamiento exacto de lo inexacto. Volvamos a Ortega porque ha superado con un triple salto mortal, como los acróbatas más valientes, el número más difícil del circo filosófico. Ha

logrado rebasar la mayor prueba de la filosofía en todos los tiempos: escribir para todos los públicos. Es fácil *hacer* filosofía para los expertos, lo difícil es componer, crear e inventar filosofía para el profano. Eso solo está al alcance de los grandes. Ortega es uno de ellos. A reivindicar esta grandeza del pensamiento de Ortega dedico este libro. El apartado político de su filosofía me interesa sobremanera. Nuestro filósofo pensó la política, toda su vida hizo política y, además, reflexionó sobre su propia filosofía y acción políticas. Es menester levantar acta de esas tres obviedades de la vida y obra de Ortega para que nadie se llame a engaño. No nos pidan que demostremos lo evidente. Pero, si algún *académico* de mala fe insistiera en la búsqueda de demostraciones, quizá para atisbar una alevosa objeción contra el comportamiento del filósofo antes, durante y después de la Guerra Civil española, lea directamente en los libros de Ortega y, luego, recapacite sobre esas tres evidencias. Mas nadie crea que saldrá de esa lectura igual que entró; quien lea sin prejuicios en sus libros, cosa difícil en un país fanatizado por ideologías guerra-civilistas o comportamientos *políticamente correctos*, saldrá transformado: los inteligentes reforzarán su libertad, mientras que los estultos, lectores a palos de su bellísima prosa, saldrán más depravados. Nadie en nuestro país ha pensado, en el siglo XX, lo político con el rigor que lo hizo Ortega: tuvo una idea del Estado democrático dentro de una Nación a la par que criticó la deriva totalitaria del Estado y la sociedad. Estudió de modo preciso la génesis de esa deriva, que él llamó politicismo integral o democracia morbosa, vinculada al pensamiento idealista y la acción revolucionaria.

Ortega hizo y pensó la política toda su vida bajo la sencilla fórmula que él mismo acuñó: «El que no se ocupa de política es un hombre inmoral, pero el que sólo se ocupa de política y todo lo ve políticamente es un majadero». [2] Esta distinción es necesaria para no confundir un sistema democrático con un régimen de *politicismo integral* , que es la principal puerta de entrada a los regímenes políticos de carácter totalitario. No todo es político, aunque todo pudiera ser politizado; toda vida humana pudiera ser susceptible de ser politizada, pero no todos los ámbitos de la vida son políticos; entre lo politizable y lo político tiene que haber siempre una distancia, un espacio espiritual inviolable, que pertenece únicamente al individuo; si el Estado se apropiara de ese territorio, propiedad única y exclusiva del individuo, la intimidad de la persona quedaría lesionada y la política fracturada. La defensa de ese recinto anímico, personal e intransferible, es vital para que subjetividad y política puedan vivir juntas, o sea, convivir. Sólo en los regímenes totalitarios desaparecen la una y la otra. Y sólo los regímenes democráticos, genuinamente liberales, respetan esa distancia; por eso, precisamente, Ortega se aleja

de Nietzsche y su crítica radical de la política. La retirada a lo privado y el silencio, que cultivó Ortega durante una larga etapa de su vida, nunca fue compatible con el *dictum* nietzscheano: «Si es público, entonces no es bueno»; por el contrario, el silencio de Ortega nos enseña que la genuina política está cultivada en el respeto a la intimidad de los individuos. Lo público no solo puede ser bueno sino que puede hacer al ser genuinamente humano si, y solo si, se concilia con la privacidad de los individuos.

La filosofía de Ortega enseña con precisión y belleza que sin una tajante separación, a la par que una correcta relación, entre lo público y lo privado del individuo desaparece la democracia y queda lesionada la dignidad de la persona. Quien viola esa distancia entre la privacidad y la esfera de la publicidad, entre el yo y el nosotros, está ganándose el epíteto de hombre-masa. Nadie como él ha desmontado con tanta sagacidad que el origen de esa confusión procede de la filosofía idealista europea. Las perversidades vitales que alberga en su seno el racionalismo han dado lugar a una *razón revolucionaria*, razón total, que termina negando al individuo al que debería servir. El estudio de la génesis y comprensión, jamás justificación, de la *razón revolucionaria* es su contribución clave a la filosofía política contemporánea. Uno de los frutos más sabrosos de su razón vital es su crítica al politicismo integral, a la democracia morbosa, la rebelión de las masas, en fin, al *totalitarismo* envuelto en la identificación perversa de lo privado y lo público por un lado, y la confusión permanente del ámbito del poder público con las esferas del derecho y el saber por otro. Esas aportaciones son irreductibles a cualquier otra filosofía de su tiempo o del nuestro. La originalidad de Ortega es fácil de cifrar: tiene una filosofía propia.

Quien no tenga capacidad, generosidad e imaginación para penetrar en la singularidad de esa filosofía, cuyo eje central es la crítica de Ortega a la razón idealista, revolucionaria, no comprenderá la grandeza de Ortega en la historia de la filosofía contemporánea. Esta elaborada crítica de Ortega a la vinculación del idealismo con la revolución contiene los capítulos decisivos de *La aurora de la razón histórica*. Ésta es la gran obra de Ortega que sólo le faltó escribir, o mejor dicho, haberle puesto un prólogo y un epílogo, porque en realidad las *Obras Completas* de Ortega, en la versión de los doce volúmenes que agavilló con delicadeza Paulino Garagorri, o en la de los diez tomos de la nueva edición, podrían titularse así: «La aurora de la razón histórica». Es un camino de salvación de la circunstancia *totalitaria* que determina al hombre-masa en las sociedades actuales. Su idea de Estado-Nación para España dentro de Europa, junto a su crítica a la revolución, en general, y a las experiencias totalitarias, especialmente las fascistas y comunistas, en particular, son aún

actuales. Filosóficas.

De esa actualidad, de esa filosofía, trata este libro, que no puede avanzar sin mostrar, señalar e identificar a quienes la han rechazado. Critica a quienes han hecho del desprecio sistemático de la obra de Ortega una forma de existencia. Somete a estudio una parte de la filosofía *académica* que ha leído a Ortega en términos ideológicos, o peor, resentidos ante la excelencia de una de las prosas más perfectas del siglo XX. Esa gente se ha comportando con Ortega como los esclavos de la caverna de Platón; prefirieron seguir viviendo en la obscuridad antes que ser liberados por un filósofo español. Han tratado de eliminarlo para seguir sobreviviendo en un submundo de sombras, resentimientos y vanas especulaciones. Han renunciado a seguir el camino que les marca la luz del mediodía. Han preferido las brumas oscuras del antro a la claridad del día. Se arrastran por la caverna de la Academia y buscan el momento más oportuno para asestarle el golpe mortal al filósofo español. Allá ellos. Han perdido muchas veces la batalla. Y volverán a ser derrotados.

Nada más que de modo indirecto entro en un asunto relevante de la filosofía europea: ¿por qué los *filósofos profesionales* han leído tan tarde y tan poco a Ortega? Éste ha sido un asunto magistralmente desarrollado por Julián Marías, en libros difíciles de superar por su extraordinaria generosidad y creatividad, quien ha coincidido con Saúl Bellow, Premio Nobel de Literatura, y quizá el primer novelista norteamericano del siglo XX, al decir que si Ortega hubiera escrito en inglés, sería el filósofo más citado de nuestra época. Ortega, dice Bellow en un prólogo que puso a una edición norteamericana de *La rebelión de las masas*, es uno de los grandes de Europa. Es un pensador original, pero escribió en español: «Cualquiera que lea una página de Ortega se da cuenta de que es un pensador original. Él ha leído mucho, pero no copia a nadie. Hace poco, el escritor francés, David Mata, ha dicho de Ortega que es “una fuente, una primavera. Él es todo menos pedante, todo menos ampuloso, apenas se puede decir de él que es un filósofo típico: parece tan transparente que es todo luz. Cualquier tema que trate, no importa su dificultad o su sencillez, él lo ilumina con la luz del mediodía en la cual desaparecen los prejuicios, los ídolos de una tribu, o las entelequias” (*Encounte*r, febrero, 1982). Y aunque es un europeo civilizado, un *grand Européen*, su luz es únicamente española» [3]. Esa luz viene envuelta en la lengua de Cervantes que, por desgracia, desconoce la hegemónica filosofía en lengua inglesa. Las corrientes filosóficas dominantes en el mundo de la universidad, tan cerrado como ideologizado, no saben suficiente español para leer con holgura a Ortega.

Existen otras motivaciones que explicarían el retraso académico para hacerse cargo de una obra tan sutil, abierta e informada como la de

Ortega. A descubrir y estudiar algunas de esas *creencias* ideológicas, generalmente vinculadas a esa filosofía que brota de los manantiales del idealismo alemán, dedico muchas páginas de este libro, que nos sitúa ante una alternativa ineludible: o le reconocemos a Ortega haber superado fórmulas filosóficas, intelectuales y políticas inservibles para construir una nación política de carácter democrático o, por el contrario, seguimos instalados en la ideología que hace de Ortega un filósofo sospechoso de haber caído en todos los males del liberalismo. Nunca fue fácil pensar y escribir acerca de Ortega. Parecería que sólo hay dos posiciones: o se le adora o se le odia. Si ponemos entre paréntesis el desdén del mundo académico hacia él, que retrata muy bien la miseria intelectual de nuestra universidad, creo que los combates y malentendidos en torno a su genio y figura fueron siempre tan fieros y tremendos, entre los que estaban a favor y en contra, que resultaba difícil saber exactamente sobre qué hablaban los contendientes y, además, era casi imposible averiguar *quiénes* eran los que pensaban y hablaban. Quizá eran poca cosa: porque pensaban mal y lo expresaban peor.

Las dificultades para hacerse cargo de su filosofía crecían porque, en el caso de Ortega, afectaban a la política: las posiciones a favor o en contra estaban determinadas por las líneas convencionales de los partidos políticos: los que hablaban a su favor eran considerados progresistas y cualquiera que lo hiciera en contra de él *reaccionario*; otras veces, se cambiaban los papeles: quienes escribían bien de su filosofía eran reaccionarios y quienes lo hacían en contra se consideraban progresistas. Luego, durante la Transición a la democracia y aún hoy, estaban los *liberales* de sangre roja que no están dispuestos a perdonar, lo dicen así ellos mismos, que Ortega hubiera regresado a la España de Franco. Casi todas las posturas, actitudes y lecturas sobre la vida y obra de Ortega contienen un resabio cínico. Algo así como un insoportable *déjà vu.* Regresa al presente algo del pasado que no fue bien visto en su época. Ese algo les molesta, pero lo soportan con actitud retadora: «eso», dicen con sonrisa falsa, «ya lo habíamos visto nosotros, pero hay que aceptarlo en aras de un bien superior». Estos *perdonavidas* pululan por todas partes. Son de temer por su estulticia y, además, tienen poder. Están a favor y en contra, lo defienden y lo atacan a la vez, y, para complicar aún más las cosas, pretenden hacernos creer que se sitúan más allá de la batalla de la arena política, pero, en realidad, acaban confundiendo sus posturas ideológicas, generalmente marcadas por el oportunismo político, con las de Ortega.

Para introducir un poco de claridad en esta selva interpretativa, dominada todavía por los odios guerra-civilistas, he escrito este libro, cuyas tesis fundamentales son fáciles de retener. Primera: Ortega está

fuera de la agenda cultural y educativa de España, porque se rechaza su principal aportación a la filosofía política, a saber, la crítica al idealismo es vacía sin la crítica a la experiencia *totalitaria* (comunismo y fascismo) y morbosa (populismo y nacionalismo) de nuestra época, y viceversa: la crítica al totalitarismo y el populismo es ciega sin la crítica al idealismo, es decir, a las perversidades que lleva aparejada la modernidad. Segunda: su defensa de una idea de democracia española a través del desarrollo del Estado-Nación, en el seno de la Unión Europa, ha fracasado estrepitosamente entre las élites intelectuales y políticas de España. La Nación democrática española, hoy más que ayer, está cuestionada y su idea de una Europa Supranacional ha entrado en crisis por la ineptitud de las élites políticas. Tercera: su pensamiento es tan actual que, a pesar de ser silenciado por la academia, sigue siendo el filósofo más leído de España. Su influjo y vigencia es de tal consistencia, densidad y precisión entre escritores y filósofos que no se concibe el siglo pasado y el actual sin Ortega, incluso ha dado lugar a una escuela filosófica sin parangón entre las corrientes filosóficas de nuestra época.

Ojalá halle aquí el lector una ligera *guía*, o mejor, una *alegre crítica* de algunas lecturas y estudios sobre Ortega. Ojalá esta humilde sabiduría le permita evaluar la fortaleza de la filosofía de la *razón vital* para aquí y ahora. Y, sobre todo, ojalá el lector encuentre en estas páginas el estro que me ha movido a escribirlas: Ortega es un filósofo vivo porque el contenido y la forma de su pensamiento son imprescindibles para enfrentarnos a los retos y problemas de nuestra época; acaso por eso hago hincapié especial en el valor de su filosofía política para España y Europa. La reflexión sobre la democracia liberal, la democracia, y su contrario bárbaro, la politización integral de la existencia, la rebelión de las masas y el totalitarismo, es la primera línea de atención de su filosofía. La segunda, quizá la iniciativa filosófica más valiente y osada que haya llevado a cabo un pensador en el siglo veinte, se refiere a la autocrítica que inicia Ortega de su propio pensamiento a partir de 1932; sin duda alguna, la vuelta reflexiva de Ortega sobre el *sentido* político de su propia obra es un componente esencial de toda gran filosofía.

Ésos han sido, dicho sea con brevedad, los grandes ejes sobre los que giran las páginas de este libro. Son mis materiales filosóficos e históricos para que una institución académica seria y rigurosa realice, en un futuro próximo, una genuina Teoría Crítica sobre el fracaso de una sociedad a la hora de leer a su mayor filósofo, Ortega y Gasset, a la par que haga un recuento crítico de su filosofía de la democracia para ayudar a construir, quizá reconstruir, su bien común más deteriorado: una España democrática, conformada por seres humanos libres e iguales ante la ley, en el espacio supranacional de la Unión

Europea.

Aunque es de sobra sabido que Ortega ha sido uno de nuestros más vapuleados personajes históricos, huelga decir que no escribo espoleado por algún tipo de ánimo vindicador o *vengativo* y menos aún me mueve afán histórico para restaurar la verdad —estoy muy lejos de ese noble quehacer inventado por aquel famoso libro de viajes que Heródoto llamó *Historias*—, sino que sólo trato de valorar los efectos que pudiera haber tenido la manipulación de la obra de Ortega y la pérdida de la memoria acerca de situaciones trágicas y monstruosas que no deberían repetirse, entre las que sobresale nuestra Guerra Civil del 36 al 39. Porque la ambigüedad, la confusión y el resentimiento sobre personajes históricos y sus perfiles morales nunca dejan de tener consecuencias en la realidad, siempre las tienen y casi siempre graves, es menester que seamos cuidadosos a la hora de reconstruir su pasado y su filosofía. Mas como toda reconstrucción pasa por una previa destrucción de lo inservible, una parte de este libro, seguramente la más dura e impía, está dedicada a criticar a quienes aporrean la máquina de escribir para insultar la inteligencia de Ortega. Quiere desnudar de sus harapientos ropones a los *académicos* que aplauden ideológicamente a Ortega en los discursos del domingo para ocultar en los días laborables las sutilezas de su filosofía.

Me entrego, pues, a la filosófica tarea de desmontaje de una cierta *academia* que, obsesionada por negar tanto al filósofo como al político, ha construido una ideología, una falsificación, que no sólo afecta a la vida y obra de Ortega sino también a la de sus discípulos y seguidores. En pos de la superación de algunos prejuicios y calumnias sobre nuestro filósofo, especialmente aquellos que van unidos a la negación de su influjo en las mentes más poderosas de nuestro país y del extranjero, he intentado no caer en el mito adánico, es decir, la *creencia* de que puede escribirse un libro sobre Ortega sin contar con sus grandes discípulos. Quien no quiere saber nada de los discípulos de Ortega, o peor, los denigra, sólo tiene la intención de borrar al maestro. Por eso me he ocupado de dialogar, a veces, lo reconozco, al borde del grito y el rictus desencajado, con algunos de sus grandes discípulos, por ejemplo, José Gaos, Manuel García Morente, Julián Marías, María Zambrano, Octavio Paz, José Lezama Lima, Antonio Rodríguez Huéscar y otros muchos. He intentado, pues, eludir y superar algunos prejuicios y calumnias sobre nuestro filósofo, especialmente aquellos que se refieren a la incapacidad intelectual de sus discípulos y seguidores. Creo que las reticencias y, al fin, poner en cuestión la *escuela* o corriente intelectual creada por Ortega es el mayor logro de sus adversarios. Los tópicos manidos y rancios sobre lo *malo* que son los discípulos de Ortega se han convertido en una poderosa ideología. Por tanto, he tenido cuidado de esquivar este

error que lo tildaré ahora, y justificaré más adelante, de anacrónico. He tratado de huir del anacronismo como de la peste, pero otra cosa es que lo haya conseguido. Ese juicio no me corresponde a mí sino a los lectores.

En mi descargo tengo que confesar que he luchado contra la pereza que, a veces, me han provocado las interpretaciones viejas y tópicas del filósofo español. El tratamiento inadecuado de su obra y vida se vuelve insoportable por trivial, o sea, por una absoluta carencia de un mínimo de inteligencia. Vencer el tedio que producen esos libros sobre Ortega ha sido lo más duro de mi investigación. Los pardos, grises y pánfilos tópicos vertidos sobre su figura por los profesorcitos de Filosofía apenas son estímulos para escribir sobre mi filósofo, o mejor, mis filósofos de cabecera, pues que resulta absurdo, después de la apoteosis y reconocimiento por el que han pasado muchos discípulos de Ortega, entre los que podríamos nombrar a Gaos, Marías y Zambrano, que aún se siga diciendo que nuestro filósofo está solo, o peor, en *un erial*. Es menester atajar esta cuestión cuanto antes, porque hay poca gente que se acerque a Ortega y no caiga en ese engaño. El poder ideológico del *maestro en el erial* ha hecho estragos. Por eso, es necesario, desde el principio, destacar la labor magisterial de nuestro filósofo, sin duda alguna, compatible con el fracaso de una sociedad que se ha negado a seguirlo.

Junto al prejuicio que desdeña a sus seguidores por carecer de criterio intelectual, se ha extendido otra infamia no menos grave: Ortega muere filosóficamente en la Segunda República. Después de 1936, la fortaleza y elegancia de su prosa filosófica habrían desaparecido. El desmontaje crítico de estos dos reproches ideológicos, falsos, me han exigido muchas páginas de este libro, entre otros motivos, porque tienen su origen en el llamado coloquialmente *fuego amigo*, es decir, se hallan en libros supuestamente *apologéticos* de Ortega. Aunque sé que quizá esta apertura no sea el momento más oportuno para desenvainar, perdónenme la metáfora, mi espada contra esos *sabios* en cuestiones *orteguianas*, creo que me asiste algún derecho para hacer un leve amago de mi intención y mostrar la empuñadura de mi arma; en pocas palabras, porque soy partidario de no entrar en debates con *indocumentados* para que no me confundan con ellos, no puedo dejar de despreciar, desde el principio, esa vulgaridad ideológica, una antigualla torpe y ridícula, obsesionada y enloquecida todavía por seguir defendiendo una República que Ortega criticó con precisión democrática. Política.

Quien no haya entendido por prejuicios ideológicos esa crítica al devenir catastrófico de la Segunda República, después de tantos años transcurridos, no me merece respeto intelectual. Desestimo, sí, a quien mantiene que Ortega desapareció como filósofo después de esa crítica.

Mantener que Ortega no escribió nada importante después de abandonar la vida política en la República, a finales de 1932, se convierte en la peor leyenda negra en manos de sus enemigos. Resulta terrible leer que la prosa de Ortega, después de la contienda incivil entre los españoles, queda *varada* en las playas del Franquismo. Esto es simplemente una calumnia, una infamia, de gente que se acerca a Ortega sin saber de lo que habla, o peor, están poseídos por una voluntad de originalidad que les lleva a utilizar vocablos y giros de nuestra lengua poco apropiados para acercarse a una obra filosófica y literaria tan sutil. La propagación de ese infundio va acompañada por el cuestionamiento de su principal labor magisterial: enseñó filosofía para todos. Reitero: escribir filosofía para *filósofos* y profesores de esa materia es sencillo. El mérito, la singularidad y la grandeza respecto a los otros, a los malos *filósofos*, residen en construir una filosofía que entiendan todos. *Todos*.

No existe en nuestra época un magisterio que pueda compararse al meditador de El Escorial. Por ejemplo, en el ámbito académico, nadie con un poco de prudencia intelectual negará que la influencia de Ortega ha sido tan grande que ha dado lugar a una corriente de pensamiento en lengua española sin parangón en el resto de Europa. Los discípulos directos e indirectos de Ortega, dentro y fuera de España, son tantos y tan inteligentes que solo un aventado podría seguir hablando del *maestro en el erial*. Esta expresión es tan despectiva de los discípulos como de Ortega. El maestro sobresalía, por eso, precisamente, era maestro, pero los discípulos, militaran en las derechas o las izquierdas, vivieran en el exilio interior o exterior, no desmerecían a Ortega. Eran dignos, más que dignos, decentes continuadores de una gran tradición intelectual a la que el régimen de Franco pretendía romperle la espina dorsal.

Otra cosa, naturalmente, dirán de esos personajes quienes olvidan u ocultan las terribles consecuencias de la Guerra Civil española; quienes evalúan a Ortega y sus seguidores de la postguerra utilizando los usos y las costumbres, las ideas y los conceptos, o mejor, las fórmulas de lo políticamente correcto de finales de los noventa y de hoy están cayendo en un terrible anacronismo. Esta antigualla, propia del periodismo más amarillo, se convierte rápidamente en una calumnia contra Ortega y sus seguidores, es decir, ningún estulto con capacidad de argumentar dejará de repetir la fórmula castiza: «El tuerto es el rey en el país de los ciegos». Ese modo inactual y trasnochado de hablar y escribir sobre el pasado tiene un único objetivo: calumniar. Destruir. En verdad, aún está por escribir la verdadera historia sobre el rol que desempeñó Ortega en la esfera cultural de la postguerra española y el franquismo. Se necesitan más y mejores análisis comparativos. Es la única forma de superar el error de

situar un hecho, un autor, un libro, en fin, una vida en un tiempo distinto de aquel en que ocurrió.

Toda esa malicia interpretativa desaparece al instante, en mi opinión, si analizamos a esas grandes figuras históricas en sus circunstancias y, por supuesto, con la *piedad* mínima que exige cualquier estudio o reconstrucción de la historia y sus personajes sobresalientes. Pongamos un ejemplo, elijamos un autor de la llamada *época del erial*, expresión manipulada de quien es incapaz de leer con mirada limpia el breve ensayo de Julián Marías: «La vegetación del páramo», busquemos a alguien que, junto a Ridruejo y Laín Entralgo, representara una línea de continuidad con Ortega, en las filas del franquismo, un intelectual con cierto compromiso político que se dedicara a la Universidad y, además, fuera de la máxima confianza de Franco. Tomemos como referencia a Antonio Tovar, que actuó de intérprete en la conversación que tuvieron Franco y Hitler, en Hendaya. El desprecio que sobre este personaje exhalan los ideológicos libros dedicados a vituperar la escuela de Ortega contrasta con el acercamiento afable, normal, desde el punto de vista científico, que de esta figura hizo, en 1985, el profesor de Filosofía de la UNED, Emilio Lledó: «Quisiera destacar, no la poderosa capacidad de su mente, sino ese fuego que incendiaba de pasión todas sus obras y que, como el de Heráclito, tomaba formas distintas hasta extinguirse, a veces, en la ironía» [4]. Le asiste toda la razón al ocupante de la silla L de la Real Academia de la Lengua Española. Sin comentarios.

Tiendo a pensar que los problemas suscitados por esas lecturas ideológicas de Ortega no se resuelven sólo con inteligencia. Se requiere pasión intelectual, coraje, para salir de la caverna filosófica. Lo formularé con una pregunta: ¿por qué no se quiere oír hablar en serio de la *Escuela*, o mejor, del magisterio de Ortega? Quizá porque eso exija atrevimiento para enfrentarse a los tópicos, las mentiras y las calumnias vertidas contra Ortega y sus seguidores. Pongamos otro ejemplo. Miremos a Julián Marías. Pasa por ser uno de sus grandes discípulos, que habría ido más lejos que el maestro en determinados temas, y preguntemos sin rodeos: ¿por qué ha sido vilipendiado y odiado este pensador por el llamado *pensamiento políticamente correcto* de los grupos de comunicación más poderosos de nuestro país y la universidad española, seguramente, una de las más ideologizadas de Europa? Quizá se explique porque no soportan o entiendan su cristianismo conciliado con su liberalismo, o peor, quizá no le perdonan su relación con el tipo más honrado del socialismo español, don Julián Besteiros; aunque puestos a buscar motivos irracionales que alimenten el resentimiento contra un gran pensador, como Julián Marías, habrá que poner, en primer lugar, que escribió en *Hora de España*, que se publicaba en plena guerra civil, en la zona republicana,

primero en Valencia y más tarde en Barcelona, y que conservó, según el propio Julián Marías, «un extraño sentido de la veracidad y la dignidad», y más tarde, después de pasar por las prisiones franquistas, lo hizo en la revista *Escorial*, dirigida por ilustres falangistas.

No soportan los liliputienses intelectuales de España la peripecia vital y filosófica de Marías, porque son incapaces de explicar la altura y profundidad de las contradicciones que este pensador, juntos a otros de su generación, les tocó en suerte vivir. Tampoco puedo imaginarme, por poner otro ejemplo, qué dirían del filósofo y sacerdote José M. Gallegos Rocafull, un gran seguidor de Ortega, que estuvo en el bando republicano durante la guerra y, al final, se exilió en México, donde escribió un delicioso libro sobre *De personas y masas. En torno al problema de nuestro tiempo* [5]. Las contradicciones de los gigantes discípulos de Ortega superan la capacidad mental y emocional de nuestra raquítica inteligencia académica y universitaria. A derecha y a izquierda, arriba y abajo, en el centro y la periferia, en todas partes, tuvo Ortega grandes y honrados seguidores. Fue un maestro de maestros sin parangón en Europa. ¿Cuántos discípulos importantes ha dado Heidegger o Sartre comparados con los de Ortega? Me callo…

El magisterio de Ortega, su principal legado, no se quiere reconocer, y so pretexto de llevar a cabo una *lectura crítica y desprejuiciada* de Ortega, se cae en vulgares contradicciones entre las que sobresale esa ridícula insistencia: no tuvo seguidores de su altura. Falso. Antes y después del franquismo, en España y fuera de España, el influjo de Ortega fue y es decisivo. El siglo XX e incluso el actual son ininteligibles sin Ortega, sencillamente, porque es un *maestro de maestros*. Quienes se acercan a su obra imitando a Adán, deberían reparar en esta idea de *maestro de maestros* para salir de su error. Los *críticos* pardos, grises y pánfilos de Ortega también tienen que leer despacio en los libros de los grandes discípulos y seguidores del filósofo. Si el nivel, la sutileza y la creatividad de un filósofo se miden por la calidad de sus discípulos, por las aportaciones intelectuales de sus seguidores, entonces tendremos que reconocer que el filósofo Ortega es un extraordinario maestro. Tres sencillos ejemplos, tres de sus seguidores, lo atestiguan: Albert Camus, en Francia, fue Premio Nobel; Octavio Paz, en México, fue Premio Nobel; Saúl Bellow, en Estados Unidos, fue Premio Nobel. Podría seguir citando seguidores extranjeros de la obra de Ortega, pero antes enumeremos algunos españoles que por cantidad y calidad están al mismo nivel por no decir superior que el pensamiento de sus coetáneos extranjeros: acerquémonos sin temor y leamos a Julián Marías y María Zambrano, a Rosa Chacel y Rafael Dieste, a Manuel García Morente y José Gaos, a Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo, a Ramón Xirau y a Gabriel

Zaid… Hay tantos y tan grandes escritores y filósofos de la *Escuela* de Ortega que parece patético escribir sobre él sin tenerlos en cuenta. ¿*Maestro en el erial*? Esa expresión, lejos de explicar algo, oculta lo fundamental: el magisterio filosófico de Ortega. Lean el citado ensayo de Julián Marías, *La vegetación del páramo*, y saldrán al instante de la oscuridad de lo *políticamente correcto*. De eso que nos impide pensar, la ideología.

En suma: nadie podrá acercarse con criterio a Ortega sin tener en cuenta su magisterio y la negación del mismo, en realidad, es imposible llevar a cabo una filosofía genuina de la obra de Ortega sin hacerse cargo de ciertos *supuestos* «y que solo cuando éstos se dan se halla el hombre en franquía para dedicarse a conocer» [6]. Sí, dos son los supuestos para entrarle con filosofía a la obra de Ortega: «Tras el caos que nos es, por lo pronto, la realidad [Ortega], se esconde una figura estable, fija, de que todas sus variaciones dependen, de suerte que al descubrir aquélla sabemos a qué atenernos frente a lo que nos rodea. Esa figura estable, fija, de lo real es lo que desde Grecia llamamos el *ser* […]. La otra implicación sin la cual ocuparse en conocer sería absurdo, es la creencia en que ese *ser* de las cosas posee una consistencia afín con la dote humana que llamamos *inteligencia*. Sólo así tiene sentido que esperemos mediante el funcionamiento de ésta, penetrar en lo real hasta el descubrimiento de su *ser* latente» [7]. El ser y la inteligencia de Ortega son *supuestos*, que espejean en su magisterio, es decir, en su pensamiento y en el de sus discípulos no menos que en algunos de sus enemigos. Por lo tanto, o nos hacemos cargo de esos *supuestos* o sólo haremos mala *prefilosofía*, mala literatura llena de ideología. Más aún, si alguien nos pidiera sintetizar en uno esos dos supuestos, no dudaría en recurrir a un pensador español, cuyo talante e inteligencia están en el sendero de la *razón vital*: Juan David García Bacca, quien resumió en una página inmejorable por qué se amaba y se odiaba a Ortega: Los enemigos del alma, dice el Catecismo, son mundo, demonio y carne. Cada sistema filosófico suele tener sus enemigos, unos por un motivo y otros por otro; se odia, por ejemplo, al *panteísmo* por demoníaco y al *materialismo* lo persiguen las filosofías sometidas a teologías por *mundanal*, por ser demasiado de este mundo visible, tangible, material.

Los enemigos específicos que odian a Ortega y Gasset y a su peculiarísima manera de filosofar, sienten inquina hacia él porque es un sistema con *carne*: de carne viviente, seductora, graciosamente esplendorosa, incitante y tentadora cual la de la mujer más bella.

Filosofía de la vida es el tipo de filosofía más enemiga y terrible que al tipo de filosofar con alma *intelectiva* con *Razón pura* y aún con *Razón histórica* le acaba de salir en el área de la filosofía occidental. Y su máximo paladín, aunque no se lo haya reconocido justicieramente hasta ahora, es nuestro Ortega y Gasset.

No es menester decir que ciertos filósofos no ven en él más que una tentación a

evitar, y el miedo íntimo, inconfesable para ellos mismos, de ser tentados, de caer en ese tipo maravilloso de filosofar que es hacerlo con *vida*, con carne, hace que no vean nada, que pierdan la cabeza —como dicen—, y es verdad, sucede a los que domina el miedo. [8]

O nos entregamos a la carne de Ortega o haremos mala *academia*. Pensar la carne de la filosofía de Ortega, es decir, razonar el principal supuesto de su filosofía ha sido la mayor tarea que me he impuesto en este libro. Filosofar sobre esa carnalidad ha sido mi única obligación, o mejor dicho, me he empeñado con Ortega y sus discípulos en el doble sentido de la palabra *empeño*: por un lado, he contraído una deuda, que algún día pagaré, con todos aquellos que me han acompañado a leer con *amor y pedagogía* a Ortega, y, por otro lado, he insistido en explicar algunas grandes ideas de Ortega, es la parte menos impía de este libro, que está dedicada a presentar, exponer y narrar algunos argumentos que hacen de este pensador un camino ineludible para comprender nuestro tiempo. Ejemplar es sobre todo para aquí y ahora, para filosofar en la sociedad democrática, su modelo de filósofo. Ortega es todavía el gran modelo de filósofo-ciudadano que tenemos los españoles. En las antípodas del filósofo-rey, o peor, del filósofo encerrado en su torre de marfil, Ortega es el mejor representante en nuestra época de esa relación especial entre el pensador y la comunidad política, que instituyó en la Antigüedad la figura de Sócrates. Nadie mejor que Ortega puede competir en nuestra época por el título de filósofo-ciudadano. Es un modelo de filósofo en la ciudad, sencillamente, porque jamás quiso estar por encima de sus conciudadanos.

No me hago, sin embargo, ilusiones sobre los efectos de mi lectura de Ortega y sus discípulos. Creo que la filosofía, la capacidad de pensar sobre nuestros grandes personajes, después de pasado cuarenta años de las primeras elecciones democráticas, ha retrocedido a las épocas más oscuras y terribles de nuestra historia. Presiento, siento y me atrevo a afirmar que las palabras escritas por Ortega en 1914 tienen tanta vigencia como en su época: «Los españoles ofrecemos a la vida un corazón blindado de rencor, y las cosas, rebotando en él, son despedidas cruelmente. Hay en derredor nuestro, desde hace siglos un incesante y progresivo derrumbamiento de los valores» [9] Eso no es pesimismo. Es la realidad.

Pero dejemos atrás esta apertura, una brecha en el pensamiento, y pasemos al relato de una filosofía tan libre como española, no sin antes insistir en un par de detalles para no alargar demasiado esta introducción. Este libro tiene voluntad ilustrada; quiere razonar apasionadamente, sí, para que los españoles nos liberemos de nuestros prejuicios y entremos a leer y releer con mirada limpia a Ortega y Gasset. Nada mejor para llevar a buen puerto esa intención que

dejarse acompañar en el viaje por algunos de sus grandes discípulos y, de vez en cuando, detenerse a discutir con sus críticos más implacables. El diálogo con sus seguidores y críticos me ha llevado a defender una sencilla tesis: Ortega fue un patriota. Porque austero, silencioso y mudo debe ser el patriotismo, el afán supremo de Ortega no era otro que su pensamiento tuviera consecuencias sobre el pueblo del que surgió. Como los grandes poetas españoles de tradición popular, Ortega quiere devolverle, bien que transformada, embellecida y enriquecida la herencia que recibió: «Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad. Y desde luego se fundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además, un servicio a mi país. Por eso toda mi obra y toda mi vida han sido servicio de España. Y esto es una verdad inconmovible, aunque objetivamente resultase que yo no había servido de nada». [10] He ahí la conjunción de dos formas de expresión del poder: el poderío de la inteligencia, de la filosofía de Ortega, que es *otra forma* del poder, con el poder de la nación, España. Ortega entero se presenta al *servicio de España*. Su obra está dirigida a un país, España, al que la suficiencia colectiva puede llegar a repugnarle más que la individual. Esa repugnancia determina tanto el éxito como el fracaso de un pensador que sólo aspiró a filosofar, es decir, «descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser: *ontología*.» [11]

Entonces, ¿por qué un patriota, alguien que ha dado todo por sus conciudadanos, ha sido tan maltratado por unos y otros, la derecha y la izquierda, los de arriba y los de abajo? Quizá por envidia. Terrible envidia española. O peor, quizá porque se tiene miedo a pensar. A ir contra corriente. Tienen miedo a enfrentarse con alguien que hizo política de verdad. Ortega conocía magníficamente la historia de España, hablaba bien, venía de una familia liberal con influencia en la prensa española y tenía ganas de hacer política por deber y derecho ciudadano. Además, era tarea ineludible e imprescindible para su vocación: el cultivo de la filosofía. Ésos son los motivos y las razones que le llevaron a formar parte de las filas del Partido Reformista de Melquíades Álvarez y a participar en importantes empresas políticas e intelectuales como fueron la *Liga de Educación Política* [12] y la *Agrupación al Servicio de la República* [13]. Quiso, pues, hacer política y no renunció nunca a ese afán hasta que, en 1932, se retiró de la política activa, pero siguió pensando, y vaya que lo demostró con creces, en términos políticos. Pocos pensadores pueden compararse a Ortega a la hora de pensar el estro *político* de su propia obra en la

historia de España y Europa. Por eso, me parece tan absurdo dejar de lado las relaciones entre Ortega y la política, entre el filósofo y el político, como no entrar en las críticas ideológicas, muy pocas veces políticas, que han recibido el pensamiento y la vida de Ortega. Porque es esencial a la filosofía, a toda filosofía, su relación con el poder, esta cuestión es determinante también en la filosofía de Ortega.

Miles son las interpretaciones, casi tantas como filósofos hay en la historia, que se han dado de ese vínculo, de ese algo compartido, entre el filósofo y el político, en el caso de nuestro pensador esas relaciones distan mucho de haber sido aclaradas por sus seguidores, adversarios y enemigos declarados. Por desgracia, o se pasa de ese asunto rápidamente o, lo que es mucho peor, se zanja el problema con una ridícula y obvia expresión: «Ortega es un filósofo. Un metafísico. Dejemos la política». La mayoría de los comentaristas de Ortega, después de picotear aquí y allá sobre cuatro tópicos en torno a *Vieja y Nueva política*, tienden a prescindir de lo decisivo: Ortega fue el pensador político más grande que dio España en el siglo XX. La Liga de Educación Política, 1914, la Agrupación al Servicio de la República, 1931, y el Instituto de Humanidades, 1946, son empresas tan políticas como filosóficas. Son los tres grandes proyectos de España para pensar el liberalismo superando sus viejas formulaciones y prácticas decadentes. Esas tres experiencias políticas, lideradas por Ortega, nos han enseñado que no es posible ser liberal en nuestra época sin superar el liberalismo del pasado. Entre todos los *ismos* que existen en la política y la economía, en la filosofía y la cultura, parece que leyendo a Ortega sólo hay uno que está en desarrollo constante, el del *liberalismo*. Lo contrario sucede con el socialismo y el comunismo, que pueden seguir incrustados en su pasado sin cuestionar sus errores. El liberalismo español del siglo XX criticó las políticas del partido liberal decimonónico, pero ya ha llegado la hora de poner en cuestión el liberalismo del siglo pasado para renovar el actual. La obra de Ortega puede ayudar, sin duda alguna, a la actualización del liberalismo, entre otras razones, porque está entretejido con la cuestión capital de la política de nuestra época: la democracia.

Es la política, pues, clave de su filosofía. Como en todos los grandes filósofos, política y filosofía están tan entrelazadas como los hilos de las cuerdas de una guitarra, pero en el caso de Ortega la cosa es aún más compleja; por poner un solo ejemplo de las dimensiones del problema, imagínense que sometiésemos a discusión pública la noción de política de Ortega. Pronto se exhibirán obras decisivas del autor como *España invertebrada*, *Mirabeau o el político* y *La rebelión de las masas*; pero, al instante, nos percatamos de que estas obras adquieren otro sentido, quizá su verdadero significado, cuando leemos *Vieja y nueva política*, *La redención de las provincias* y *Rectificación de la*

república, y éstas tres últimas adquieren una nueva dimensión leída con las anteriores. Algo parecido podríamos decir de textos de juventud, como la *Idea de los castillos*, o de plena madurez, como *Historia como sistema y Del Imperio romano*, por no citar *El tema de nuestro tiempo*, texto vertebrador de su obra para enfrentarse a las perversidades del espíritu idealista o revolucionario.

Esos ejemplos levantan acta de una evidencia al alcance de cualquier investigador serio y riguroso: la acción y la filosofía políticas de Ortega son complejas. No es cuestión sencilla abordar de modo concluyente las relaciones entre el político y el filósofo Ortega. Sin embargo, predomina una corriente ideológica que tiende a presentar a Ortega como una especie de *oportunista político*, que se iría adaptando a las circunstancias históricas, según le conviniesen a sus más bajos intereses personales, o peor, a sus ideales de vida cotidiana que no pasarían de ser los de la aristocracia madrileña más rancia y castiza. A esta imagen chabacana del filósofo español le dio voz ideológica el profesor Eugenio Trías: «En vano apelará Ortega y Gasset, de modo voluntarista, a empresas comunes y a proyectos de vida en común; en vano querrá remozar la vieja política con savia y estilo nuevo: todo quedará en un discurso abstracto de uso coyuntural en el cerrado círculo de políticos, periodistas e intelectuales de la villa y corte […]. El carácter *abstracto* de sus mismas categorías políticas, esa *sociedad civil* a la que constantemente apela sin nunca advertir la base económica que la sociedad civil, como categoría *moderna*, posee, no hace sino reflejar su falta de contexto cívico, ciudadano, civil, la falta de sociedad civil *real* que constituyó la peculiar *circunstancia* madrileña de Ortega y Gasset». [14]

Trías venía a sumarse a ese extenso coro de profesores de Filosofía, mediocres novelistas y periodistas de cartón piedra, que construyó una perversa y absurda imagen de Ortega basada en anécdotas, chascarrillos y lugares comunes. El objetivo final de ese coro de voces disonantes, que actuaba en el barracón de feria de los espejos deformes, era elemental: acusar a Ortega de antidemócrata, un exiliado de la República, que regresó a España para ponerse al servicio de Franco. El asunto tiene su importancia. Merecería un libro aparte, quizá un ensayo colectivo, pero mientras llega, yo me limito aquí a investigar la *procedencia* ideológica de esa mala fama de Ortega, especialmente en la primera parte de este libro, a la par que resalto los caminos filosóficos que abre Ortega para responder a sus *críticos*. Intento mostrar la coherencia de su filosofía con su acción política. Ciegos son todos aquellos reproches políticos, porque no quieren aceptar que Ortega fue siempre un filósofo-ciudadano. Corrió todos los riesgos de un ciudadano medio y pagó su tributo a la ciudad por el bien común. Presentar a Ortega como un filósofo-rey, como alguien

que participa en la vida pública al margen del ejercicio de un ciudadano normal, es no haber entendido apenas nada de su principal mensaje: «Mi obra y mi vida es un servicio de España». Todos los esfuerzos por *subirlo*, o mejor, *rebajarlo* a la figura de filósofo-rey implican que se ha confundido su idea de excelencia, del hombre que está en permanente construcción, con la del dirigente de masas. Pero no lo era. Nunca quiso ejercer de gobernante-filósofo y menos todavía de someterse a las órdenes de un gobernante injusto. Ortega, por fortuna, no era Kant ni Heidegger, ni tampoco Lukács, tampoco era un disciplinado militante de partido… Era, sobre todo, un ciudadano español. Ejemplar. Jamás dobló la cerviz. Fue siempre realista. Vital. Coherente.

La consistencia del *político* Ortega, es decir, de su política con sus propuestas filosóficas, debería estudiarse en las Facultades de Filosofía y Ciencias Políticas como modelo de filósofo-ciudadano. *El hombre rebelde*, de Albert Camus, es la expresión que mejor le cuadra al filósofo-ciudadano más grande de España. Pareciera que el filósofo francés, de madre española, eligió este título para su obra como homenaje al pensador que hizo de la crítica al *hombre-masa* una de sus señas de identidad filosófica. Camus estaría dando continuidad a la obra de uno de los críticos más sutiles del idealismo revolucionario del siglo veinte. El hombre rebelde sería la prolongación del hombre excelente que no se deja amilanar por el igualitarismo de la democracia morbosa. De la revolución. No es descabellada esa asociación y comparación de ideas de Camus y Ortega, entre otras razones, porque el premio Nobel de Francia veneraba la obra intelectual del español y esto, querido lector, no es un supuesto sino una realidad. Varias veces Camus lo reconoció en público, incluso llegó a «sentirse uno de sus primeros discípulos por lectura». Camus fue uno de los grandes escritores que leyó y alabó la obra de Ortega en Europa y, sobre todo, reconoció su coherencia filosófica y política.

Coherencia rebelde, llena de coraje y determinación refleja también su silencio político. Esa actitud no fue para mantenerse al margen, sin tomar partido por dos opciones ideológicas perversas, como son el comunismo y el fascismo, sino para combatirlas con el gesto más sencillo de los humanos: saber también es callar. Supo mirar en silencio, supo enseñarnos en silencio, supo muy pronto que prestaríamos atención a su silencio. Callar fue su gran lección, porque antes, desde 1914 hasta 1932, había hablado, argumentado y combatido el sectarismo, la barbarie fascista y comunista, como muy pocos lo hicieron en esa época. Ortega, frente a lo que mantiene Vargas Llosa, no podía tomar partido ni por los fascistas ni por los comunistas, sencillamente, porque los combatió desde sus orígenes a los dos. Ortega no calló para no tomar partido, como harían los

pseudoliberales actuales, sino para seguir denunciando el salvajismo de unos y otros.

Su silencio fue filosófico. Combativo. Su silencio no era inefable sino una absoluta voluntad de transparencia. Luz de mediodía. Sacaba a la superficie y hacia evidente el gran afán de su existencia, de su filosofía, ser un secreto a voces, aunque a veces, como en el caso que nos ocupa, hubiera que expresarlo a través del silencio. El silencio de Ortega descubría, decía el ser de las cosas —eso es, reitero, *ontología*—. Su silencio fue un secreto a voces, que no consiguieron ocultar los socialistas y comunistas de la Segunda República ni los franquistas. Era el secreto a voces de un filósofo español, de un ciudadano-filósofo, para todos sus conciudadanos. Era una base para reconstruir nuestra identidad personal y ciudadana. Era el mayor gesto de dignidad para reconciliar a unos hombres que se habían matado como salvajes en una guerra civil. Su callar, sí, era un decir. Era su ontología. Era el gran secreto a voces que hoy, con dudoso éxito, tratan de relativizar sus sedicentes seguidores y críticos melifluos. No entienden el profundo significado que contiene la expresión: *exilio interior*.

La coherencia del silencio político de Ortega sólo es comparable a la actitud filosófica que mantuvo el propio filósofo ante el cristianismo, en general, y el catolicismo español en particular. Una y otra tienen que comprenderse como ejercicios filosóficos de servicio político a su nación. Algo que está lejos de habérsele reconocido. Ni la *filosofía de la religión*, según me detendré en el capítulo cuarto, ni la *teoría de la democracia*, que expongo varias veces en estas páginas, de Ortega fueron nunca objeto de gran consideración por parte de la academia española, pero son imprescindibles para construir un pensamiento político y religioso para aquí y ahora. En todo caso, y para evitar equívocos futuros, haré un par de consideraciones sobre la posición de Ortega con el cristianismo, entre otros motivos, porque una buena parte de sus discípulos son católicos. La primera es que nadie confunda a los discípulos cristianos de Ortega con el surgimiento de una *filosofía cristiana* [15] —expresión ambigua y equivoca donde las haya— de inspiración orteguiana. Carece de sentido ese planteamiento, seguramente, porque no existe propiamente una *filosofía cristiana*, sino cristianos que hacen filosofía, y, sobre todo, porque Ortega jamás hubiera dado el salto kierkegaardiano que dio García Morente. Más aún, me atrevería a decir que la razón vital, la vida humana como realidad radical, de Ortega está en las antípodas de Kierkegaard o, lo que es lo mismo, de don Miguel de Unamuno, que es el verdadero adversario de Ortega. Me explico. El filósofo danés, que fue traducido al español por nuestro Miguel de Unamuno, sigue siendo considerado el gigante más grande del siglo XIX que se enfrentó a la irreligiosidad de Nietzsche y Marx. La renovación de la religiosidad

llevada a cabo por la obra de Kierkegaard para el protestantismo, el catolicismo e incluso más allá de las religiones fue de tal envergadura que, aún hoy, cualquier otra tendencia *renovadora* del cristianismo palidece ante la obra del danés. Es el auténtico *reformador* del cristianismo contemporáneo.

Resulta imposible llegar a nuevas especificaciones de lo cristiano en nuestra época sin pasar por Kierkegaard. La literatura kierkegaardiana es notable. Digo literatura, sí, porque Kierkegaard es más que un filósofo, un teólogo, o un autor religioso. Es alguien que va más allá de sintetizar y poner en palabras conflictos, problemas y angustias religiosas personales. Es uno de los grandes de la literatura europea. Es, por encima de todo, un gran creador literario. Estamos ante un escritor de raza, como diría un cursi. Kierkegaard, como más tarde Unamuno, hizo de las angustias religiosas ajenas, o quizá propias, el gran motor de su obra literaria. Este autor convertía todo, por fortuna, en gran literatura, incluido por supuesto el suicidio; mejor escribir una teoría del suicidio, de la posibilidad que tiene el ser humano de acabar con su vida, que suicidarse realmente. Gracias a que escribió una teoría del suicidio, una filosofía de la angustia del hombre a vivir, murió de muerte natural en la fría y pueblerina Copenhague, después de renunciar a la Iglesia danesa, que no se salvó de sus críticas por representar un cristianismo falseado, y dilapidar prodiga y negligentemente la herencia paterna.

Los cristianos actuales siguen leyendo a Kierkegaard con pasión y devoción, entre los libros que en España se han publicado sobre este autor, tengo que destacar una breve e inteligente, o sea dos veces buena al decir de Gracián, biografía escrita por el filósofo Carlos Díaz [16], otro genuino heterodoxo de la España contemporánea, que ha escrito más de doscientos sesenta libros tan llenos de *razón cálida*, hebraica, como de pasión ilustrada, pero que los suplementos literarios y esas zarandajas de la industria cultural y universitaria lo ocultan y ningunean, sencillamente, porque es un genuino filósofo. Este ensayo sobre Kierkegaard desprende tanta razón cálida, amorosa y comprensiva sobre el biografiado como una gota de perversidad ilustrada contra quien lo ha negado entre nosotros. Es el caso de Ortega. Carlos Díaz dedica una nota muy crítica contra Ortega por despreciar a Kierkegaard [17]. Quizá no le falte algo de razón al personalista cristiano. Tampoco Ortega fue suave al referirse al *filósofo* danés en su excepcional *Prólogo para alemanes*: «En cuanto a Kierkegaard, ni entonces ni después he podido leerle. Aunque poseo grandes fauces de lector e ingurgito con impavidez las materias menos gratas, soy incapaz de absorber un libro de Kierkegaard. Su estilo me pone enfermo a la quinta página. Una de las cosas que me parecen más simpáticas es un oso, mas cuando veo a un enorme oso del Norte

que prefiere a su dignidad de oso, a su *dharma* de oso, la pretensión de tener piernas ágiles y hábiles para la danza, siento repugnancia. Es posible que haya en él ideas admirables, pero sus gesticulaciones literarias me han impedido llegar hasta ellas» [18].

No será Ortega el primero que rebaje la obra filosófica de Kierkegaard reduciéndola a *mera* literatura. Fue común ese reproche a buena parte de los críticos de su época y de la nuestra. Theodor W. Adorno y José Gaos también vendrían a decir que a la obra de Kierkegaard, incluida la religiosa, le sobra «*juglaría* literaria», porque no sólo distraería de los fines religiosos sino que sería contrario a ellos. El *filósofo* desaparecería devorado por la voluntad del literato. Que la literatura pudiera terminar arruinando la filosofía no sólo es una objeción de Ortega a Kierkegaard y, digámoslo ya, a nuestro don Miguel de Unamuno, su principal seguidor, sino también de José Gaos: La «*juglaría* literaria» de Kierkegaard nos lleva «hasta el extremo de hacer pensar algo que hace pensar también Unamuno, quien habría encontrado un modelo de ello en Kierkegaard: que no se trataría de un autor religioso, en el sentido de dar expresión a problemas, conflictos, angustias religiosas personales, sino de un autor de genio puramente literario, que habiéndose percatado del partido literario que podía sacarse de tales problemas, conflictos y angustias *ajenos*, haría de ellos los temas de sus obras» [19].

No es, sin embargo, la crítica literaria de Ortega, como tampoco la de Gaos [20], el fundamento de su rechazo de la *filosofía* de Kierkegaard y, de paso, de Unamuno. Repárese que detrás de la crítica a Kierkegaard está el rechazo de la religión existencial de Unamuno. La acusación de literato romántico no es importante comparada con la genuina crítica filosófica que Ortega despliega contra Kierkegaard y, por extensión, contra Unamuno en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, obra en la que Carlos Díaz no entra. La cuestión central abordada por Ortega se refiere a la naturaleza de la *filosofía existencial*, cuyo principal representante seguiría siendo Kierkegaard, [21] comparada con la concepción jovial de su propia filosofía. La conclusión de su largo razonamiento apunta a que los pensamientos de Kierkegaard y Unamuno tienen que ver más con religión que con la filosofía, mientras que la *filosofía de la razón vital* es, más allá de otras consideraciones, una filosofía. No es posible sin tergiversación una *filosofía existencial* : … porque en Kierkegaard lo que es "existencial" no es la filosofía sino la religión y en esto lleva completamente razón. De otro modo va a resultar que se invierten las tornas y la idea de que el filósofo queda obligado a *s´engager* en la Verdad para ser filósofo traerá consigo —ya lo ha traído— que se va a hacer del hecho del *engagement* criterio de la verdad, y entonces van a darse -ya se están dando— como "verdad filosófica" las insensateces y necedades más

exuberantes, como el lugar-comunismo, etcétera. La filosofía no es demostrar con la vida lo que es la verdad, sino estrictamente lo contrario, demostrar la verdad para, gracias a ello, poder vivir auténticamente. Lo demás es pretender probar que dos y dos son cuatro a la fuerza de asesinar o dejarse asesinar. No, no; el filósofo no puede dejar "sin trabajo" al mártir usurpándole el oficio. El martirio es testimonio del hecho que es la "creencia" pero no de la utopía sutilísima que es la Verdad. [22]

Ésa debería ser la almendra de la discusión entre los seguidores de Kierkegaard y Unamuno por un lado, y los lectores de Ortega por otro. ¡Martirio o jovialidad! Por ahí desearía que fuera el próximo ensayo y crítica de Díaz sobre Ortega; por ese camino filosófico, antes que por la retórica literaria, sin duda alguna, de original prosapia kierkegaardiana-unamuniana, que ha exhibido mi buen amigo en esa nota antológica por su atrevimiento literario contra Ortega, todos saldríamos ganando o, al menos, nos aclararíamos un poco más.

Pero, antes de nada, nobleza obliga, quiero darle las gracias a la crítica mordaz de Carlos Díaz a Ortega, porque me ha permitido repasar los textos de éste para diferenciarse de esos dos tipos altaneros y broncos, y sin duda alguna geniales en su manera de ser, que son Kierkegaard y Unamuno. Fueron personajes auténticos. Gracias a la nota de Carlos Díaz he visto de golpe que los auténticos adversarios de Ortega para defender su idea de la razón vital no fueron tanto los dogmáticos alemanes, aquellos pesados neokantianos de la Escuela de Marburgo, como Kierkegaard y Unamuno. Que había llegado Ortega a su concepto de vida de manera autónoma a la filosofía idealista alemana era algo que él mismo ha explicado muy bien a lo largo de su obra, pero ahora, frente a Kierkegaard y Unamuno, se trataba de dejar claro que su filosofía no era un sucedáneo más de una *filosofía irracionalista* de corte romántico o religioso. Por lo tanto, aparte de que Ortega no soportase el estilo literario del «azote del cristianismo falsario de una ciudad provinciana», como le llamó a Kierkegaard, tiendo a pensar que las dos grandes objeciones que le hizo contienen en buena medida el fundamento de su idea de vida: en primer lugar, el español criticaba el cristianismo del danés porque no estaba fundamentado en la razón sino en los límites de ésta; de nuevo Ortega arremete contra la pose del místico que recurre a su experiencia *extática*, al salir fuera de sí, para *justificar* la creencia en Dios, porque el cristianismo de Kierkegaard, según Ortega, «es mera objeción que presume de ser cosa positiva y vivir por sí. Mas toda objeción no es sino parásito. Ese cristianismo se alimenta exclusivamente del presunto *fracaso* de la razón, se nutre de un cadáver [...]. Ese cristianismo es constitutiva y permanentemente fracaso de la razón y desesperación del hombre. Suplanta la tragedia que es la realidad por

la paradoja, que es un juego mental» [23]. Pero, sobre todo, Ortega sospecha que eso que Kierkegaard llama *pensar existencial*, nacido de la desesperación del pensar, tiene todas las probabilidades de no ser, en absoluto, pensar, sino una resolución arbitraria y exasperada, también *acción directa*. [24]

Esas dos objeciones tratan de resaltar que el llamado *pensar existencial* cae en todas las paradojas del irracionalismo, mientras que la llamada por Ortega *filosofía de la razón vital*, por muy «sustantiva y radicalmente *vital*» que sea, no dejará jamás de ser razón. No llegó, pues, Ortega a la idea de vida como realidad radical por una intuición personal o religiosa sino «guiado por los problemas mismos que entonces la filosofía tenía planteados». [25] La trayectoria que siguieron sus meditaciones para llegar ahí, a esa original y bellísima *idea de vida*, es el objetivo central de su *Prólogo para alemanes*, obra esencial en su trayectoria vital y filosófica, que no debería haber sido despachada por mi amigo con un literario juego de palabras: «Prólogo para alumnos». En todo caso, reconozcamos que detrás de los enfrentamientos de Ortega con Kierkegaard estaba casi siempre Unamuno. Y a los dos los trató de modo contundente y parecido. Les llamó de todo: provincianos, escandalosos, malos románticos, místicos y, por encima de todo, autores que no piensan filosóficamente. Su tono vital era religioso. Fue la gran dificultad que tuvieron para hacer filosofía. La vida les abrumaba. Se la tomaban demasiado en serio. Eso les incapacitaba para teorizar, o sea, para jugar con las ideas que pudieran sacarnos de la duda, que es el verdadero motor de la filosofía. Los dos desconfiaron de modo absoluto de la razón y se entregaron o *comprometieron* con algo que nada tenía que ver con el mundo de la duda y el escepticismo. Despreciaron el juego de la ideas y se comprometieron, a veces sin ton ni son, con la *abrumadora seriedad de la vida*. No quisieron ver los diferentes lados de la realidad. La duda, según Ortega, entraña viviente de la realidad, es arrinconada por los existencialistas, porque desconfían de cualquier tipo de razón. Desprecian que «filosofía y razón son dos compromisos que el hombre —entiéndase, el hombre que cada cual es— tiene consigo. Pero esto no significa de modo ninguno que al filosofar el hombre *s´engage*. *Todo lo contrario*. La obligación básica del filósofo es hacerse cargo de la dubitabilidad sustancial constituyente de todo lo humano y es, por tanto, el compromiso que el hombre tiene consigo de *ne pas s´engager*. El *engagement* es la contradicción más radical que cabe de la esencia misma de la *teoría que es revocabilidad permanente*» [26]

En otras palabras, cuando el filósofo renuncia a la obligación de ser escéptico, a su capacidad de vivir de hipótesis, como Platón nos enseñó, sólo caben dos caminos: el de *la estupidez y la brutalidad* o la religión. El rechazo del escepticismo de la razón, o mejor, la renuncia

al *poder* limitado de la filosofía —«sólo sé que no sé nada»— ha llevado al irracionalismo iconoclasta de Kierkegaard y al antirracionalismo de Unamuno. Los dos tienen un serio punto de partida: la desconfianza extrema en la razón para resolver los graves problemas de la humanidad les lleva a la negación de la filosofía. Se lo toman tan en serio, reitero, ese punto de partida que la *filosofía* habría quedado reducida a la descripción de la existencia. O peor, *comprometerse* con un trozo de esa existencia. La filosofía, el poder de las ideas, la posibilidad de hallar la verdad para *poder vivir auténticamente* sucumbiría ante la *filosofía de la existencia*. Desaparece por completo no sólo la capacidad de formular hipótesis sino también la posibilidad de mostrar la coherencia de las ideas para formar una teoría. Todo quedaría reducido a la descripción del mundo. La vida no tiene explicación. Es una novela. Por eso, Unamuno fue sobre todo un novelista. Un poeta. Describir *exactamente* lo real es lo contrario de explicarlo. Éste fue el primero y, seguramente, el último hallazgo de Ortega para diferenciarse del literato y del religioso.

Para Ortega la filosofía era asunto muy diferente de la literatura y la religión, pero no renunciaba a los poderes de la una y la otra si ello le ayudaba a mostrar que la Vida, la vida de cada uno de nosotros, no era *prueba* de una supuesta *verdad* existencial sino una realidad radical siempre necesitada de filosofía, o sea de justificación leibniziana. La Idea de Vida como realidad radical es la filosofía de Ortega. Original, sí, porque es irreductible a la *filosofía de la existencia*, independientemente de que ésta se intérprete en términos literarios o religiosos. Pero esto sería materia de otro libro del que solo atisbo el título: *Unamuno y Ortega, dos pasiones de España*. De momento, vamos al nuestro sobre *El gran maestro*, que se compone de tres partes diferenciadas, desde un punto de vista analítico y conceptual, pero permanentemente interrelacionadas en el discurso narrativo. El hilo que le da continuidad es la figura de Ortega como un filósofo-ciudadano. La primera parte construye una *crítica* a la ideología sobre el filósofo Ortega. La segunda se centra en la crítica de Ortega al idealismo y la revolución La tercera trata de construir un Ortega desde dentro a a partir de su retirada de la política. Las “pruebas” filosóficas de *El gran maestro* no aspiran a ir más allá de un recuento filosófico de su pensamiento como teoría de la democracia. Es su principal legado para que una sociedad construya, quizá reconstruya, su bien común más deteriorado: el Estado-nación, una España democrática de seres humanos libres e iguales ante la ley, según reiteraré varias veces, en el espacio supranacional de la Unión Europea.

1 OC X, 91. Vid. *infra*: capítulo IX de este libro.

(OC se refiere a la última edición de las Obras completas —Revista de Occidente y Taurus—, 2004-2010, 10 vols. VOC se refiere a la edición de las Obras completas —Revista de Occidente y Alianza Editorial—, 1983, 12 vols.) 2 OC I, 555.

3 Cfr. BELLOW, S.: «Foreword», págs. XII y XIII, a ORTEGA Y GASSET, J.: *The revolt of the masses.* University of Notre Dame Press. N. Y., 1985 .

4 LLEDÓ, E.: «El autor sale de un viaje largo», en *El País*, 16.12.1985.

5 GALLEGOS ROCAFULL, J. M.: *De personas y masas. En torno al problema de nuestro tiempo*. Editorial del Valle, México, 1944.

6 OC VI, 16.

7 *Idem.*

8 GARCÍA BACCA, J. D.: *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. Anthropos, Barcelona, 1990 (la primera edición de este libro es de 1947).

9 OC I, 747.

10 *Ibidem*, pág. XV.

11 OC VIII, 289.

12 La Liga de Educación Política nació con el Partido Reformista, pero, a pesar de sus afinidades, se convino que la Liga fuera autónoma del partido de Melquíades Álvarez. Cfr. SUÁREZ GONZÁLEZ, F.: *Melquíades Álvarez. El drama del reformismo español.* Marcial Pons, Madrid, 2014, págs. 13 y ss.

13 Cfr. MÁRQUEZ PADORNO, M.: *La Agrupación al Servicio de la República*. Editorial Biblioteca Nueva y Fundación Ortega y Gasset. Madrid, 2003.

14 TRÍAS, E.: *El pensamiento cívico de Joan Maragall*, Nexos, Barcelona, 1985 , pág. 229.

15 Cfr. MARÍAS, J.: «Filosofía y Cristianismo», en *Cuenta y Razón*, número 4, Madrid, 1981.

16 DÍAZ, C.: *Sören Kierkegaard*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2013. DÍAZ, C.: *Treinta nombres propios. (Las figuras del personalismo).*Fundación Enmanuel Mounier. 2ª ed. Madrid, 2006, págs. 121 a 123.

17 Cfr. La pasión de Díaz por Kierkegaard y Unamuno contrasta con el arañazo que perpetra contra el gran Ortega y Gasset: «La actitud de Unamuno, habitualmente tenida como venal y extra-académica, contrasta aquí con la venal de Ortega, habitualmente tomada entre la Academia por temperada, así es la vida: “El romanticismo envenenó el cristianismo de un hombre histrión-de-raíz que había en Copenhague, Kierkegaard” (Ortega, VIII, 299). Y esto lo justifica, como quien carece del rudimento del tercer párpado, del modo siguiente. “En cuanto a Kierkegaard, ni entonces ni después he podido leerle. Aunque poseo grandes fauces de lector e ingurgito con impavidez las materias menos gratas, soy incapaz de absorber un libro de Kierkegaard. Su estilo me pone enfermo a la quinta página”(Ortega: *Prólogo para alumnos* [sic], VIII, 46). Como prólogo para alumnos [sic] al menos no es de lo mejor que se ha escrito, a no ser que don José hubiera dejado constancia de su afirmación tras haber pretendido absorber esas páginas por el mismo lugar del que alardeaba don Camilo José de Cela, competencia que le habría resultado tan insuperable como decepcionante y entonces comprensible. Desgraciadamente, en esta Edad de la Absorción llamada Edad de la Razón, de semejante modo y manera ha sido “absorbida” por muchos la Edad Media y otras hermosas Edades que desprecian. Seguiremos procurando, pues, que no nos absorban. Y cierra España». Cfr. DÍAZ, C.: *Sören Kierkegaard*, ed. cit., pág. 13. La nota de Díaz contra Ortega es dura y hasta cierto punto cruel por llamarle al *Prólogo para alemanes*, obra maestra de Ortega, «Prólogo para alumnos» (sic).

18 OC IX, 153.

19 GAOS, J.: *Obras completas*, XIV. *Historia de nuestra idea del mundo*. UNAM, México, 1994, pág. 725.

20 *Idem*. Gaos declara explícitamente que esta interpretación literaria no «parece la

más justa».

21 En este punto Ortega ha hecho genuina escuela, por ejemplo, Gaos, como buen discípulo de Ortega, pone a Kierkegaard muy por encima de las corrientes existencialistas y de la teología dialéctica, al menos en lo que se refiere a la *idea del mundo*: «Ni del existencialismo, ni de la teología dialéctica, voy a decir nada más. De la última, porque no supera en nada a Kierkegaard, por más que lo haya actualizado, si no es que a la vez lo haya debilitado, justo quizá por haberlo extremado. Y del existencialismo […] porque no aporta nada a la idea del mundo ni a la "técnica filosófica". Pero no es precisamente por esto por lo que hay que contar hoy entre ellos a los existencialistas; sino porque su influencia extrafilosófica la deben a lo que del existencialismo religioso hay en su obra, o a lo literario de ésta, mientras que lo filosófico de ella no rebasó la clausura de la filosofía, en parte por razón de su dificultad técnica, y hoy se halla prácticamente extinto: Jaspers y Heidegger hace mucho que no dicen nada nuevo, ni siquiera nada, y si Sartre ha dicho algo nuevo no hace mucho, no ha sido precisamente existencialista, sino más bien neomarxista en ciertos sentido. Es, pues, Kierkegaard a quien debemos confrontar con Marx y Nietzsche». Cfr. GAOS, J.: *Obras completas,* XIV. *Historia de nuestra idea del mundo*, ed. cit., págs. 722 y 723.

22 OC IX, 1.157.

23 OC IX, 153 y 154.

24 *Idem*.

25 *Idem*.

26 OC IX, 1.156 y 1.157.

Primera parte.
Crítica a la ideología sobre Ortega y Gasset

Escribir es defender la soledad en que se está; es una acción que sólo brota desde un aislamiento efectivo, pero desde un aislamiento comunicable, en que, precisamente, por la lejanía de toda cosa concreta se hace posible un descubrimiento de relaciones entre ellas.

Pero es una soledad que necesita ser defendida, que es lo mismo que necesitar de justificación. El escritor defiende su soledad, mostrando lo que en ella y únicamente en ella, encuentra.

(María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*).

1.
Ortega y Gasset en El Retiro No puedo escribir sobre Ortega, me envuelve como boa constrictora, me sobrepasa, me inmoviliza y sólo bendigo su escritura. Hay límites.

Carlos Díaz (filósofo español y autor de más de doscientos sesenta libros de filosofía) Sábado soleado. Sábado madrileño. Sábado de paseos por el Retiro. Antes, un poco antes del paseo, entro en una librería de viejo y hallo un tesoro. Pequeño ha sido el coste de tan gran hallazgo. Es un volumen de las *Obras completas* de Ortega y Gasset. El libro está nuevo. El nombre y apellidos escritos a mano por el propio Ortega embellecen el color gris de la cubierta. Es el tomo séptimo de la vieja, transparente y limpia edición que hizo un grupo de estudiosos, dirigidos por Paulino Garagorri, de las *Obras completas* de Ortega para Alianza y Revista de Occidente. Tiene 577 páginas llenas de vida e inteligencia. Contiene una parte fundamental de la obra del filósofo más importante de España para saber qué es filosofía. Nada más verlo lo adquirí para regalárselo a Fernando Muñoz, hombre culto con dos doctorados, uno en Filosofía y otro en Sociología, que lee a Ortega en la última edición que se ha hecho de sus *Obras completas*. Mi sabio amigo, siempre que nos vemos y sale el tema Ortega, se queja primero del elevado precio de esta nueva y a veces mejorable edición y, después, critica a Ortega con cierta acritud porque, según su parecer, no entendió el significado del cristianismo para España, o mejor dicho, no fue sensible a la *filosofía cristiana* para entender nuestra época. Ortega, ay, sigue siendo el tema de nuestro tiempo cultural. Una cuestión pendiente.

Pago mi tesoro rápidamente y salgo de la librería con mi libro bajo el brazo. Voy contento. Creo que mi amigo disfrutará con esta vieja edición. De paso, para pegar la hebra, le señalaré unas páginas de este libro que rebaten su interpretación; es un manera de seguir hablando sobre este cuento de nunca acabar que llamamos filosofía. Camino hasta los jardines del Retiro, paseo un rato, pero ya no aguanto más, voy a leer unas páginas de Ortega. Creo que a eso le llaman hacer un alto en el camino. Me siento en un banco, entre sol y sombra, miro el estanque y antes de leer llamo por teléfono a Fernando. Le cuento mi pequeña aventura por una librería de lance y le leo con cierta intención el final de la lección VIII del portentoso libro de Ortega *¿Qué es filosofía?*: «La modernidad nace de la cristiandad; ¡que no se peleen las Edades, que todas sean hermanas y bien avenidas! Aquí es donde debiera empezar mi conferencia de hoy, pero quede para otro día explorar la tierra incógnita a la que habíamos llegado en la anterior». [27].

Mi amigo responde a mi lectura con un grito de perplejidad: «No; esa

frase no puede ser de Ortega. Déjame, por favor, un instante que la lea con mis propios ojos». Aguardo su consulta con el teléfono pegado a la oreja y a los pocos minutos me responde que no aparece, en el tomo VIII de su flamante edición, esa expresión tan exacta y filosófica, tan de Ortega: «La modernidad nace de la cristiandad». Pero yo le insisto que en la edición de Garagorri aparece sintetizada la lección de Ortega con esa frase. También las viejas ediciones de esa obra, las publicadas por Espasa-Calpe, Alianza y Porrúa, contienen la expresión orteguiana: «La modernidad nace de la cristiandad». ¿Por qué entonces han eliminado, se pregunta mi amigo, los nuevos editores esa síntesis genial que hace de su propia reflexión? Yo no tengo respuesta para esa pregunta. Sigo contemplando el estanque de las aguas doradas del Retiro, mientras mi amigo al teléfono trata de soliviantarme con su voz de enfado: «Esa supresión hay que denunciarla. Tienes que denunciarla». ¿Denunciar, yo? Nunca. ¡Quién soy yo para desautorizar a un equipo de expertos en Ortega que han decidido eliminar esa frase rotunda, clara y contundente! Trato de aplacar a mi amigo y concluyo la conversación: no creo que sea un atentado a la obra de Ortega, quizá haya una *razón*, un motivo, quién sabe, algo que justifique la desaparición de esas líneas del magistral libro de Ortega. De todos modos, habrá que seguir dándole vueltas al asunto. Consultaré las notas de edición de ese tomo VIII de las nuevas *Obras completas*, de Ortega, en cuanto regrese a casa.

El sol se ha ido del banco sobre el que estoy sentado. Sólo tengo sombra. Siento escalofríos. Me levanto y sigo paseando. Ya estoy cerca de la Fuente del Ángel Caído de mi parque preferido de Madrid. ¡Curiosa la escultura dedicada al demonio, curioso artista su creador! Ricardo Bellver se inspiró en unos versos de *El paraíso perdido*, de Milton, para que un país católico *celebrara* el demonio. La cosa tiene su miga. Dejo atrás el Ángel Caído y tengo ganas de llegar a casa para consultar la nueva edición de las *Obras completas*. Indago en el citado tomo VIII e intento entender lo que escriben los editores en la página 698; por lo visto, según dicen los redactores de la nota de edición, esa expresión «la modernidad nace de la cristiandad» fue puesta por Fernando Vela para sus crónicas periodísticas y, por eso, ellos la suprimen. Lo siento, pero no me queda clara la explicación. La redacción es mejorable. Un poco de buena literatura orteguiana es, sin duda alguna, lo que le falta a los nuevos editores de sus obras completas para explicar por qué han suprimido de una de las lecciones de su *¿Qué es filosofía?* la expresión «la modernidad nace de la cristiandad».

Buena literatura, feliz lenguaje y pensamiento de ocurrencias son diferentes expresiones para destacar antes la forma que el fondo de la filosofía de Ortega. Quizá esas ocurrencias conforman y vertebran su

gran filosofía. El vocablo ocurrencia aplicado a Ortega es sinónimo de genialidad. Nada tiene que ver el término ocurrencia con su uso despectivo. Todo lo contrario. El irse por las ramas es otra manera de ver el árbol. Cuando Ortega se *pierde* con un ejemplo, cuando trata de dar una explicación a través de una metáfora, cuando cita un determinado acontecimiento para justificar una idea, cuando narra, en fin, el pensamiento es donde encontramos al gran filósofo. Entre la improvisación y el rigor, entre la invención por necesidad y la investigación voluntaria, la ocurrencia es una forma de pensamiento genuino. Mientras uno imparte una conferencia, una clase, o escribe un artículo periodístico, surge la ocurrencia. La idea. La forma de expresión, el lenguaje de la originalidad, ya no es medio de comunicación ni mucho menos mediación para pensar, sino que es genuino pensamiento. Filosofía. El lenguaje original, o sea ocurrente, de Ortega no es medio sino fin. La capacidad literaria de Ortega determina su filosofía. La *buena literatura* es tanto forma como contenido.

Consulto el tomo X de las *Obras completas*, de José Gaos, para reafirmarme en lo que acabo de escribir. Sugiere el discípulo de Ortega, transterrado en México, que el fundamento del «método de los giros o circunnavegaciones adoptado por su filosofía no es otro que una mera "racionalización" de su personal manera de *idear escribiendo*, o *escribir ideando* [la cursiva es mía], con los naturales vaivenes —decir para desdecir— de todo espontáneo pensar y las digresiones propias de un pensar superabundante en asociaciones y *ocurrencias* [la cursiva es mía]. Pero pudiera tratarse de una forma esencial a la filosofía misma, de constitución espiral o radiada, cardinalmente distinta, por ejemplo, de la constitución longitudinal o vertebrada de la matemática». También yo tiendo a pensar que esta singular forma de idear escribiendo, o escribir ideando, es la almendra de la filosofía de Ortega. Es una lástima que Gaos no profundizara en esa extraordinaria aportación del filósofo español al pensamiento contemporáneo; si hubiera seguido ese rastro, estoy convencido de que no habría perdido tanto tiempo y esfuerzo en menospreciar la obra creativa de Ortega comparándola con los tochos pesados de Husserl y Heidegger [28]. Es absurdo hacer comparaciones de libros incomparables. La creatividad literaria de Ortega está muy por encima de la prosa mazorral de los germanos. La filosofía es más filosofía, o sea se vuelve más sensata, cuanto más se acerca a la literatura. La forma a la hora de escribir filosofía fue algo que tuvo claro el propio filósofo desde su primera obra, en 1914, cuando aclaró en las *Meditaciones del Quijote*: «Sólo escribo ensayo». Estas Meditaciones «no son filosofía, que es ciencia. Son simplemente unos ensayos. Y el ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita» [29].

¿Acaso presentó Ortega alguna prueba para hacer creíble su afirmación? Formulo esta cuestión, porque es el propio filósofo quien la sugiere al mantener que «para el escritor hay una cuestión de honor intelectual en no escribir nada susceptible de prueba sin poseer antes ésta» [30]. Pareciera que Ortega tiene las pruebas, pero prefiere *ocultarlas* para que «no estorben la expansión del íntimo calor con que los pensamientos fueron pensados» [31]. Pudiera ser que sólo sea una técnica platónica, un procedimiento de carácter irónico, para filosofar. Lo cierto es que no da indicio alguno de su afirmación. No se guarda nada. Ortega es sincero. No engaña a nadie. Si Ortega hubiera dado una muestra para probar su afirmación, habría caído en gravísima contradicción. No torea de salón. Mira el arbero del suelo de la plaza antes de que lo pisotee el toro con sus pezuñas y piensa cómo enfrentarse a ese mítico animal. Su pensamiento imagina la faena, pero la realidad se impone. Sale al ruedo y recibe a *porta gaiola* al morlaco. Sólo lleva una franela en sus manos para pasarse el peligro, la tragedia, por la cintura. Pudiera decirse que sale a pecho descubierto a conquistar lo real. A vivir peligrosamente. A pensar sin red. A escribir de verdad.

La escritura de Ortega es puro ensayo. Peligro permanente. Ortega carece de algo parecido a una prueba *empírica* para que aceptemos su definición del ensayo, es decir, de la filosofía. Convierte su afirmación en algo absolutamente cuestionable. Somete al examen del lector su propuesta. Sólo una filosofía en vilo, pendiente de la aprobación o desaprobación del lector, es apta para ensayar. Gracias a que no ofrece prueba alguna de su sentencia, de su razonamiento por vía de la metáfora o el concepto, puede tantearse su plausibilidad. Ensayarse. Tenemos un camino y sólo uno para aceptar la especulación de Ortega: seguir leyéndolo. El lector juzgará, ensayará, en fin, mirará el texto de Ortega como si de un espejo se tratara. El lector tiene la última palabra para dictaminar si la autoridad literaria de Ortega, el texto escrito por el filósofo, es suficiente para creernos su aseveración sobre el ensayo. Ahí está el toque, como diría Cervantes, del gran escritor. Es imposible filosofar bien sin creatividad. Sin literatura o, mejor dicho, sin la apelación a la conciencia crítica del lector, que tiene la potestad máxima para dar o quitar la razón a la definición orteguiana de filosofía, es incomprensible la escritura de Ortega. El protagonismo del lector es clave en la filosofía de Ortega.

Contundente, completa y cerrada es la respuesta de Ortega a la pregunta ¿qué es filosofía?: el ensayo. Es su filosofía. ¿Filosofía sin prueba? Sí y no. Sí; porque Ortega no quiere tener la última palabra para solventar un problema que es, como mínimo, de dos: del escritor y de su lector. No; porque Ortega le da al lector la oportunidad de aportar la citada prueba, es decir, de pensar, de razonar

apasionadamente y de ensayar la verdad de su afirmación. De su escritura. Ortega inventó el modelo de filosofía del siglo XX: el ensayo. No hay filósofo contemporáneo que pretenda tener razón sin contar con el asentimiento de todos sus lectores. No hay filósofo que descalifique a sus lectores, a sus seguidores o compañeros de diálogo, porque no compartan con él sus pensamientos. No hay filósofo capaz de rebatir la apelación de Ortega a su lector para que piense, razone y haga suyo lo que está leyendo. Es el lector del ensayo la única prueba de la filosofía de nuestra época. Eso fue atisbado en otros siglos por los grandes escritores-filósofos, por ejemplo, los humanistas del Renacimiento o los escritores del Siglo de Oro español, pero nadie en nuestra época lo ha visto tan bien como Ortega.

Ortega es el gran filósofo del ensayo de nuestro tiempo. Lo planteó de modo claro y distinto en su primera obra: la filosofía es ensayo o no es. Dejen de descornarse, pues, contra el burladero de la vulgar academia española quienes presumen de filósofos por ensayistas, pero al instante cuestionan que Ortega sea un *genuino* filósofo. Esta pobrísima objeción tuvo que soportarla en vida el propio Ortega y, hoy, la siguen repitiendo incluso quienes pasan por amar el ensayo: «Cada una de sus obras rebosa de ideas, de pistas, de apuntes fecundos, de indicios útiles, en mucha mayor medida que en tratamientos completos y cerrados de los temas que se propone inicialmente tratar» [32]. Este asomo de objeción a la filosofía de Ortega, concebida como ensayo, es aún más incomprensible si se tiene en cuenta que se hace en un libro que lleva por título: *El arte de ensayar*, que se presenta como una reivindicación del ensayo para filosofar. La reivindicación del ensayo no es creíble sin medirse con Ortega. Es mera impostura. No se empeñen en buscar una demostración, o peor, reducir el centón de argumentaciones de Ortega a una razón o demostración definitiva y única para justificar su definición de filosofía. Lean. Sigan leyendo. Testimonios, motivaciones, fundamentos, indicios, verificaciones, contrastes, señales y, en fin, otras tantas sugerencias saldrán a su paso en cada una de sus páginas. Basta sólo con leer a Ortega para hallar sin querer, como si fuera la cosa más sencilla del mundo, razones y más razones, argumentos y explicaciones que demuestran lo indemostrable: la filosofía de Ortega es el ensayo, la meditación, la liberación del lector y su circunstancia sin otra prueba que no sea la propia conciencia crítica o literaria del lector. Quien olvide este horizonte filosófico, le costará tanto entender al filósofo Ortega como le resultará extremadamente fácil despreciar lo que no entiende.

La crítica de José Gaos es todo un ejemplo de esa mezcla de incomprensión y desprecio hacia la filosofía de Ortega, sencillamente, porque intentó un imposible: buscar pruebas en la propia obra de

Ortega para definir lo que éste sabía que no tenía definición: la filosofía de la razón vital. El discípulo intenta ajustarle las cuentas al maestro a través de un estudio crítico titulado *¿Qué es filosofía?*, pero fracasa, porque olvida lo esencial, la clave, del racio-vitalismo: su irreductibilidad a cualquier corriente filosófica del siglo veinte. Es imposible juzgar a Ortega, como pretende Gaos, con los presupuestos filosóficos, probatorios, que exhiben Husserl y Heidegger en sus respectivas filosofías. La filosofía de Ortega es otra cosa. No tiene comparación con la filosofía sistemática de origen teutón. No existen, por decirlo sin acritud hacia Gaos, intérpretes privilegiados de la obra de Ortega. El filósofo profesional, el profesor o el especialista, como es el caso de Gaos, desaparece y su lugar es ocupado por un lector culto dispuesto a repensar, en realidad, a revivir lo pensado por Ortega. Sus obras interpelan a todos sus lectores a hablar, criticar, es decir, a *seguir pensando* con la jovialidad de quien mira de frente a la realidad. *Seguir pensando*, sí, en eso consiste la filosofía. Es el lector el que tiene la última palabra sobre la plausibilidad de la filosofía de Ortega y no la tozudez de un intérprete *privilegiado*, un profesional de la filosofía, empeñado en hacerle decir a Ortega lo que no pretendió. Es tarea absurda interpretar a Ortega desde cualquier presupuesto que no contenga su idea de meditación y ensayo, o sea de salvación. No hay más prueba explícita de emancipación que la apropiación generosa de lo pensado por Ortega para continuar filosofando. Pensando.

La filosofía es una empresa salvadora al alcance de cualquier lector medianamente culto. La filosofía de Ortega suprime, como la novela de Cervantes, al mediador, al intérprete especializado, que trata de *traducirnos* su contenido. La filosofía de Ortega, como Don Quijote de la Mancha, en realidad, como toda la gran tradición cultural española, es directa. No necesita de *sacerdotes* que nos expliquen su *verdadero* significado. De ahí que contenga mil fórmulas, principios y reflexiones, expresadas, a veces, en frases contundentes, y en otras como si se tratara de aforismos, metáforas y escolios, pero siempre al alcance de cualquier lector de mirada limpia. El rescate que ofrece no es para unos cuantos privilegiados, sino para quienes lo lean con conciencia crítica, es decir, ensayen todo aquello que piensa Ortega. Ensayamos a *seducir* para *persuadir* o no vale para nada la idea de Ortega sobre la seducción y la persuasión. Ensayamos a escribir con claridad o no sirve de nada citar la frase de Ortega: «La claridad es la cortesía del filósofo». Enseñarnos a ensayar, a pensar, que no hay persuasión sin seducción, concepto sin metáfora es la gran contribución de Ortega a la filosofía contemporánea. La cortesía del filósofo, pues, es metáfora y concepto, creatividad y argumento, vida y razón. Es la genuina *Prueba*, sí, para seguir leyéndolo. Disfrutándolo. Ortega, en verdad, es un filósofo callejero. Un filósofo para todos. Un

filósofo.

Juan Ramón Jiménez, autor de prosa perfecta, poética, de nuestra *Edad de Plata*, ha escrito: «La prosa de Ortega me ganaba más cada vez. El descorría velo tras velo ideolójico, con la destreza que ya nunca habrá de abandonarle, y a atraer, con su cambiante posición de clarividencia seguida, horizontes y horizontes a su propio centro. "Imán de horizontes" le llamé yo» [33]. Juan Ramón Jiménez sentía bien, y sabía mejor, lo que decía de Ortega, por algo fue el primero y más cuidadoso editor de las *Meditaciones del Quijote*. Nadie como Ortega ha tenido, en España, una capacidad de atraer perspectivas y mostrarnos posibilidades, de dibujarnos para regocijo de nuestras vidas las líneas que separan y acercan el cielo y la tierra; entre la imaginación y la realidad, entre la creación y la ciencia, nadie en España es comparable a Ortega por su capacidad de imantar, atraer y seducir a todo lo que se aproximaba. La sencillez poética de su expresión, de su vida, nos seduce para persuadirnos de que el pensamiento es acción. Vida. He ahí el centro transparente de Ortega. Reveladora de esa verdad es su primer libro *Meditaciones del Quijote*, el gran mural filosófico que pinta Ortega para adornar, en 1914, una gran plaza pública llamada España. ¡Esta obra es filosofía sin prueba! Aquí reside la quintaesencia de la filosofía, de la vida, de Ortega.

La sugerencia no puede ser más persuasiva: es la vida del literato, del ensayista, del filósofo, la *única* prueba de su filosofía. La narración de esa idea constituye la biografía de su filosofía. Vida de un filósofo y biografía de la filosofía se identifican. La unión de vida e idea constituye una genuina forma de ser. ¿Cuál es el ser de Ortega? Fácil respuesta tiene esta pregunta. Basta leer en cualquiera de sus obras para que aparezca de inmediato el centro de ese ser. La libertad. Ésta no es un problema. La libertad es un hecho. Ser para Ortega es ser libre dentro de una fatalidad. Ser en vilo. Ser. «La esperanza rescatada de la fatalidad», dirá más tarde Zambrano, «es la libertad verdadera, realizada, viviente». Éste es el legado que ha dejado Ortega a la cultura en lengua española de nuestra época. Ser, sí, ser libre, ser sin condiciones, ser sin miedo a vivir son las primeras muestras de un pensador que sólo se salva a sí mismo salvando su circunstancia: el ser de Ortega es, antes que nada, ser español. Ser sin poner condiciones a la vida. Ser, repito, esforzándose permanentemente por ser modelo de excelencia: «Un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior. Si logra por sí mismo encontrarla, es que es un hombre excelente; si no, es que un hombre-masa y necesita recibirla de aquél» [34].

Ser sin condiciones es ser sin miedo a vivir: «Es algo elementalísimo, es una actitud primaria y previa a todo, a saber: la de no tener miedo a la vida o, si quieren expresarlo en positivo, la de ser valiente ante la

vida» [35]. Es imposible llevar una vida digna con miedo. Pero es aún más difícil pensar con miedo. El *Tymos* griego, el *¡sapere aude!*, de Horacio, el pensar contra corriente, el atrevimiento, en fin, el estro final que sostiene toda gran filosofía lo conocemos por el nombre de coraje. Es la celebérrima furia española la base del Ser español. Ese no tener miedo a la vida es también para Ortega la cifra última de su filosofía: «El español no tiene última y efectivamente necesidades porque para vivir, para aceptar la vida y tener ante ella una actitud positiva no necesita de nada. De tal modo el español no necesita de nada *para* vivir, no tiene últimamente gran empeño en vivir y esto precisamente le coloca en plena libertad ante la vida, esto le permite señorear sobre la vida» [36]. Ortega siempre aceptó el designio de su pueblo. Como el hombre español, nunca puso «originariamente condición ninguna a la vida. Está dispuesto a vivir sin condiciones, ve la vida como una infinita desnudez, como una ausencia de todo y, sin embargo, eso no le produce ni angustia especial ni desánimo ni pavor» [37]. Sí, querido lector, la vida, repitámoslo hasta que hagamos callar a los palabreros idealistas, no es un veneno… Es un destino.

Nunca en la historia de España la aceptación de un designio consiguió tanta libertad. Fue un hombre libre por necesidad. Y, además, quiso ser libre. Es el gran gigante de nuestra cultura del siglo XX. Valorado por la llamada Generación del 98 y apreciado por sus coetáneos. Antes y después de la Guerra Civil, alumbró la existencia de los españoles; antes y después de la Guerra Civil, vivió como un filósofo en la ciudad, jamás por encima de la ciudad; antes y después de la Guerra Civil, salvó la circunstancia española. Jamás vivió en un erial. Nunca luchó contra el destino porque lo hizo suyo. Es imposible entender la filosofía, la literatura y la cultura española sin Ortega. El resto es ideología, baratija para adornar la faramalla *literaria*, o peor, los libros *escandalosos* para alimentar al hombre-masa. Escribir sobre un gran hombre no es tarea al alcance de cualquiera. Requiere humildad y perseverancia. Y sobre todo leerlo por placer. No hay página de Ortega que no transmita alegría. La obra de Ortega es la antítesis de esos libros ñoños escritos por gentes prestas a confundir existencia con lamentación. Su obra muestra al mundo con precisión poética y argumentación socrática la grandeza del pueblo y las miserias de sus élites. Su coraje político sigue siendo la envidia de quienes aspiran a ser filósofos-ciudadanos. Filósofos.

La ideología, la mala fe y considerarse más listo que nadie a la hora de pensar, leer o escribir, desaparecen, como por arte cervantino, cuando uno lee a Ortega. Nadie puede escribir en español sin haber pasado previamente por su obra. Este filósofo español es vara de medir la filosofía europea. La filosofía mundial. El pensador de la democracia liberal es clave para entender la filosofía política de

nuestra época: democracia y rebelión de las masas son las dos caras de una misma moneda. No pueden entenderse sin confrontarse. Enseñanza socrática es la suya, porque nunca está por encima de la ciudad. Ortega combate al filósofo-rey tanto como al filósofo tecnócrata. Este legado es posible mantenerlo si y sólo si entendemos que su pensamiento es acción: política. Política, sí, con mayúscula. Nadie en la filosofía del siglo XX ha planteado con la claridad y radicalidad de Ortega el para qué y el cómo de las ideas. Si eso no es considerado sabiduría política, entonces la política queda reducida a gestión gubernativa. Octavio Paz lo ha expresado con certeza: «La originalidad de Ortega no está en la lectura que hizo de los clásicos, sino en la manera en que vivió y revivió esas ideas, cómo al repensarlas, las cambió, las hizo suyas y, así, las hizo nuestras […]. La razón de la enorme influencia que ejerció Ortega sobre la vida intelectual de nuestros países está, sin duda, en esta concepción suya de las ideas y los conceptos como *para qués* y *cómos*. Dejaron de ser entidades fuera de nosotros y se convirtieron en dimensiones vitales. Su enseñanza consistió en mostrarnos para qué servían las ideas y cómo podíamos usarlas: no para conocernos a nosotros mismos ni para contemplar las esencias sino para abrirnos paso en nuestras circunstancias, dialogar con nuestro mundo, con nuestro pasado y con nuestros semejantes» [38].

Quien asocie por mala fe la figura y la obra de Ortega al franquismo, o a cualquier otra etapa de la historia de España, debe merecernos algo más que desdén. Es menester combatirlo con los hechos y los argumentos, con la historia y con la razón. Ésta tendría que ser la principal labor para una nueva fundación de estudios críticos sobre Ortega. Algo que hasta la fecha ha brillado por su ausencia en España. Los depredadores de Ortega son tan perversos como sus fieles adoradores. Ya lo dijo Nicolás Gómez Dávila: «El pensamiento deprava al imbécil y hace libre al inteligente» [39]. De momento, a la hora de hablar del pensamiento de Ortega, domina la depravación sobre la inteligencia, por ejemplo, se sigue cuestionando su filosofía porque regresó a España en 1945. Ortega fue fiel a su destino, a España, por eso precisamente regresó a su patria. En 1929, renunció a su cátedra para mostrar su repulsa a la dictadura de Primo de Rivera. En 1936, se exilió de la Segunda República. En 1945, regresa a España, aunque mantuvo en Portugal el domicilio de su residencia oficial hasta su muerte. Volvió a vivir en su país. Regreso a vivir con su pueblo, a seguir dialogando con los suyos. Muchos otros, como reconocería en privado María Zambrano, hubieran tenido que regresar con el maestro, pero prefirieron otro tipo de exilio. Respeto riguroso y recuerdo crítico para todos sin excepción alguna. Respeto y reconocimiento para los que regresaron y para los que no quisieron

volver. A todos debemos respeto y reconocimiento. En todo caso, Ortega no sólo volvió para conocer a sus nietos; por Dios, ¿cómo alguien puede mantener esa simpleza del filósofo más grande de España? Él volvió a jugársela, siempre lo había hecho, y lo intentó de nuevo. Él solo, ciertamente, logró plantarle cara al franquismo. Su primera conferencia, en 1946, sobre *La idea del teatro* para celebrar su llegada a España fue en un institución con marchamo republicano, El Ateneo de Madrid. Fue sin duda alguna un acto impertinente, una primera y seria objeción a la dictadura. Se dirigió a todos, porque todos tendrían que haber estado en España. Habló y calló, sí, con silencio sonoro, muy sonoro, para todos los que lucharon de modo fratricida. Habló y calló, o sea, también fue molesto para el régimen franquista. Supo vivir en el exilio interior.

La fundación del Instituto de Humanidades, en 1949, que dirigió junto a Julián Marías, no puede dejar de verse como una empresa política e intelectual, una más, para salvar una circunstancia dramática. Todos los actos que llevó a cabo, desde su regreso hasta el final de sus días, tienen que contemplarse como el cumplimiento de un designio, un destino intelectual, cuya principal vocación es objetar. Como Sócrates, Ortega tiene su máxima aspiración en «hacer y recibir objeciones. Así, pues, las acojo encantado, y no sólo las acojo, sino que las estimo, y no sólo las estimo, sino que las solicito. Siempre sé extraer de ellas excelente ganancia. Si conseguimos rebatirlas nos proporcionan el placer del triunfo […]; y si, por el contrario, la objeción nos vence y hasta nos convence, ¿qué mayor ventura?» [40]. Ortega objetó siempre y en todo lugar. Objetó con el pensamiento y su acción. Objetó hasta con su muerte: su entierro, sin duda alguna, tiene que ser considerado como el primer gran acto de la oposición al régimen surgido de la Guerra Civil española. Sus exequias fueron seguidas en el mundo entero. Fueron un clamor contra Franco [41].

Basta ya de lloros de falsos liberales y de protestas comunistas sobre una supuesta vinculación de Ortega y Gasset al franquismo. Desprecio a quienes han vinculado la vida y la obra de Ortega con la dictadura, a la par que arrojo mi desdén filosófico a los *orteguianos* de boquilla, esa gente muerta de miedo, que miran para otro lado ante los libros-terroristas que viven de lo que asesinan. Las últimas biografías que se han escrito sobre Ortega son escandalosas a la hora de combatir las calumnias vertidas contra el filósofo español: o bajan la testuz o alimentan las mentiras. Todas ellas se integran en ese catálogo resentido que llevaría por título: *La rendición de los orteguianos*. Ahí también podrían recogerse los libros mazorrales que pretenden leer a Ortega *desde* —perdón por el uso inadecuado de esta preposición, pero es la utilizada prolijamente por estos *expertos* en Ortega— el neokantismo, la fenomenología o la pesadez del pastor del Ser. Todos

son tochos prescindibles. No tienen nada auténtico que decir sobre la filosofía de Ortega. Son libros de mala *metafísica*: habrían olvidado, dicho en terminología heideggeriana, el ser de Ortega, entretenidos con los entes, las cuestiones parciales, o sea abstractas, arrancadas del hombre Ortega. Son libros de una pésima ontología: todo lo que dicen sobre el ser de Ortega es oscuro. Pasemos página de este penoso asunto, demos puerta a quienes viven de lo que roban al maestro, y recordemos que nuestro filósofo jamás nos enseña qué debemos pensar, sino cómo debemos hacerlo.

Fue un hombre necesariamente libre. Y así lo quiso, repitámoslo. No lo asociemos a la Restauración, la Dictadura de Primo de Rivera, la II República, la Guerra Civil o el primer Franquismo. Ortega jamás actuó por capricho. Fue siempre dueño de su propio destino. Luchó a brazo partido contra todos los monstruos. La ballena quiso engullirlo, pero él la venció y, como Jonás, salió ileso. Su legado filosófico y cultural aún no ha sido igualado por ningún otro en nuestra época. Es uno de los grandes de España. Un gigante. Es tan grandioso como Cervantes, en el XVII, o Menéndez Pelayo, en el XIX. Ortega, además, no es de nadie. Nos pertenece a todos los que pensamos y hablamos en español. Es inimaginable la filosofía y la cultura en lengua española sin Ortega. Nadie puede construir bienes públicos, ora de carácter literario y filosófico u ora de orden histórico y político, en España y Europa, sin pasar por Ortega. Quien se niegue a dialogar, discutir y debatir con Ortega, sin duda alguna, está negándose uno de los mayores disfrutes de la existencia: el placer que provoca la lectura de sus libros. Sólo un mediocre se atrevería a decir que es una tarea ardua leer a Ortega.

Y es que los gusanos, como diría el clásico francés, crecen al lado de la gloria. Por fortuna, esos parásitos nunca conseguirán terminar con la grandeza de su filosofía, pero, de vez en cuando, es menester hace ejercicios orteguianos para alejar la gloria de las miserias. Yo lo hago con alguna frecuencia en la prensa. Aprovecho o tomo pie en algún acontecimiento de actualidad para recordar a Ortega. Aquí les entrego uno de esos ejercicios a propósito de una reciente efeméride de su muerte. Es un sencillo ejercicio de agradecimiento a quien me ha enseñado a ser interlocutor de mí mismo. Nada más que filosofía: El lunes amaneció lluvioso. Desapacible. Son las ocho y media de la mañana. Entro sin dificultades en la estación de metro de Sol y me animo. El calorcillo del tubo acaricia mi piel. Se agradece. Los locales comerciales están abiertos. La iluminación es magnífica. Funcionan perfectamente las escaleras mecánicas. Todos los usuarios de este servicio público parecen conocer su destino. Son españoles honrados. Son personas normales. Decentes. Nada tienen que ver con sus *elites* políticas e intelectuales. Escucho con delectación el sonido que saca de un clarinete un músico ambulante. Me sale una sonrisa del alma.

Recuerdo de verdad a la mujer más buena del mundo. Mi tren llega puntual. Ruido sin estridencia. La vida fluye. ¡La vida!

Llevo tres libros en mi mochila y otro en la mano. Hasta Moncloa tengo tiempo para releer en uno de ellos. Desde hace muchos años, me acompaña en mis soledades. Mientras me relamo por repasar los que van a mis espaldas, abro al azar el libro que contiene dos obras grandiosas de filosofía española, de filosofía, y me sale la página 60. Resalta en letras cursivas el verso de Píndaro: «Llega a ser el que eres». He aquí sintetizada la mayor y más sugerente crítica que la filosofía española, la filosofía representada por Ortega, ha hecho a la *filosofía* académica alemana: al idealismo y a sus frutos más perversos, a saber, el nazismo y el comunismo, los dos movimientos revolucionarios que más muertos han causado en el siglo veinte. ¿Exagero? No lo crean, amigos. Quienes exageran, bajo el manto protector de una academia degradada, son esos profesorcitos de filosofía *neo-socialista* que pretenden reducir la razón vital, la razón histórica, la gran filosofía de Ortega, a una paparruchada idealista de carácter kantiano. Pobres. Desconocen el objeto de la vida: parir alguna nobleza.

Entérense bien, señores depredadores del filósofo español, que la razón vital de Ortega, por favor, nada tiene que ver con la razón pura (teórica o práctica) del *Herr Professor* Kant, que jamás salió de su pueblo y fue el más fiel servidor de los poderosos de su tiempo. No sean salvajes, hombre, y lean a Ortega con decencia. Basta un poco de sencillez cervantina para leerlo por placer y, de paso, superar todos esos complejos de inferioridad que arrastran quienes siguen presos del idealismo revolucionario en la versión del *Gulag* soviético o el *Lager* nazi. Lo dicho, amigos, lean con fruición a Ortega y olviden a sus *privilegiados intérpretes* que tan bien se llevan con el *espíritu revolucionario* de lo políticamente correcto. A esa gente, que pretende darnos gato por liebre, es decir, hacer de Ortega algo que nunca fue, recuérdenle el principio ético que movió la entera obra del maestro: «Al espíritu revolucionario que intenta utópicamente hacer que las cosas sean lo que nunca podrán ser ni tienen por qué ser, es preciso sustituir el gran principio ético que Píndaro líricamente pregonaba y dice, sin más, así: *Llega a ser el que eres*» [42].

Ortega fue, es y será, frente a lo que mantienen sus pobrísimos intérpretes de última hora, esa gentecilla empeñada en vivir del muerto en congresos, concursos y biografías sin biografiados (algún día tendrá que hacerse un largo listado de estos listos con sus listezas), un filósofo. Sólo quería una filosofía que fuese filosofía y nada más. A pesar de lo que digan los *gusanos inherentes a la gloria*, Ortega no fue un ideólogo. Fue un filósofo español. Un filósofo en la ciudad. Eso es lo que resalta su inteligente discípulo, Antonio Rodríguez Huéscar, en el prólogo que hace a la publicación conjunta de dos libros geniales de Ortega: *¿Qué es filosofía?* y *Unas lecciones de metafísica*. [43] Mi tren está entrando en la estación de Moncloa. Tengo que dejarles, pero antes de cerrar el libro me da tiempo a leer la recomendación de Rodríguez Huéscar para leer a Ortega con mirada limpia: es clave «Julián Marías en su reciente —y muy importante, imprescindible— libro *Ortega. Las Trayectorias* (por cierto, la principal aportación individual al centenario -1983-de Ortega)» [44]. Curioso. Es uno de los libros que llevo en la mochila, junto a otro del propio Rodríguez Huéscar (*La innovación metafísica de Ortega*) que lleva prólogo de Julián Marías (la nueva edición de ese libro lo ha eliminado).

No olvido el tercer libro que acompaña a los citados para recordar que hace sesenta y un años, el 18 de octubre de 1955, murió Ortega y Gasset. Es la obra de un hombre que lo acompañó durante cuarenta años. Se llama *Ensayos*. Uno de ellos contiene una *Evocación de Ortega*. Sin esa evocación yo jamás habría escrito lo que sentí al entrar en el metro de Sol un lunes por la mañana. Sí, queridos lectores, nadie mejor que Fernando Vela para disfrutar de quien dijo en prosa perfecta que «la filosofía es la pupila de la vida; mira, pero lo que quiere ver es la vida según

fluye antes sus ojos». Grandioso Ortega. Los gusanos no podrán contigo [45].

Pupila de la vida es la filosofía. Es un prodigioso creador de metáforas. Y, además, las piensa. Literato y filósofo. Ortega siempre es dos en uno. Artista y crítico de arte, ¿acaso hay alguien que pueda compararse con él cuando escribe sobre Velázquez, que le fascinaba, y Goya, a quien llamaba pintor, gran pintor, pero de *brocha gorda*?

Paremos mientes en el creador de metáforas y conceptos: en 1914, escribe *Ensayo de estética a manera de prólogo* [46], para un libro de poemas, titulado *El pasajero*, de José Moreno Villa, ahí está una *prueba*, una entre ciento, de su maestría. Este texto contiene una extraordinaria reflexión sobre el poder de la metáfora, que viene a completar, ampliar y profundizar la filosofía desarrollada en las *Meditaciones del Quijote* en torno a la necesidad del concepto para comprender la vida. Concepto y metáfora son, en principio, dos instrumentos que se excluyen mutuamente; el primero, que parece de uso exclusivo del filósofo, tiene voluntad de claridad, mientras que el segundo, utilizado permanentemente por el poeta, se presenta la mayoría de las veces como adivinanza. La voluntad de claridad del concepto no se lleva bien con la reivindicación de la metáfora como instrumento de iluminación de la realidad. Ortega sin embargo concilia la metáfora con el concepto. Logra casi lo imposible: que la metáfora no muera arruinada por el tiempo. Ha conseguido detener la temporalidad para instalarse en el río de la vida. La metáfora orteguiana, a pesar de sus críticos, jamás enmascara la historia sino que la actualiza. Es verdadero pensamiento. El vínculo entre concepto y metáfora tiene un carácter tentativo, porque la metáfora no aparece fosilizada ni se reproduce como un nuevo ornamento de carácter retórico. La metáfora está siempre pendiente de realización. Esforzándose. Trabajando. Es metáfora viva. Ortega asume con naturalidad que la metáfora es un recurso básico del filósofo para ver la realidad con claridad. La metáfora no sólo tiene una función personal y comunitaria, sino que también debe esforzarse por hacerse común… Pero esto lo dejamos para ocasión más propia que la presente.

Gracias al uso que hace Ortega de la metáfora su filosofía se convierte en una de las bellas artes: escritura filosófica. Altísima literatura y extraordinaria filosofía. Leemos a Ortega y sentimos que el ser humano es alegre y bello; o, al menos, puede aspirar a participar de la alegría y la belleza de la existencia. Las metáforas son la vida, la placenta nutricia, de sus grandes conceptos e ideas. La máxima aspiración de Ortega no ha sido otra que hacer del pensamiento una metáfora de su vida, y viceversa. La vida del pensador, la vida cotidiana de Ortega, llena de contradicciones, paradojas y comparaciones, a veces hiperbólicas y a veces mesuradas, pero

siempre llenas de metáforas, es inseparable de su filosofía, de su pensamiento. Quizá la belleza que encierra su metáfora haya sido la mayor dificultad, el principal obstáculo, para entender su pensamiento. Ortega fue tan consciente de este problema que a finales del año 1932, crucial en la vida del filósofo, lo reconoce explícitamente en un texto decisivo para hacerse cargo del eje central de toda su filosofía: No hay, pues, grandes posibilidades de que una obra como la mía, que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elisiones, muy entretejida con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo más generoso que se afane, de verdad, en entenderla. Obras más abstractas, desligadas por su propósito y estilo de la vida personal en que surgieron, pueden ser más fácilmente asimiladas, porque requieren menos faena interpretativa. Pero cada una de las páginas aquí reunidas resumió mi existencia entera a la hora en que fue escrita, y, yuxtapuestas, representan la melodía de mi destino personal.

> «Yo soy yo y mi circunstancia». Esta expresión, que aparece en mi primer libro y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa solo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina. Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial. Con esto quiero decir que lo es deliberadamente, porque sin deliberación, y aun contra todo propósito opuesto, claro es que jamás ha hecho el hombre cosa alguna en el mundo que no fuera circunstancial. Esto es precisamente lo que el lema citado manifiesta. El hecho radical, el hecho de todos los hechos —esto es, aquel dentro del cual se dan todos los demás como detalles e ingredientes de él—, es la vida de cada cual. [47]

Porque circunstancial es su pensamiento, sí, está muy por encima de otras corrientes filosóficas del siglo veinte. Quizá sea éste el secreto a voces de su filosofía para todos los públicos, pero también explica que sea difícil hallar a un filósofo, en nuestra época, con tantos discípulos como Ortega. Nadie ha conseguido la hazaña de Ortega: crear una escuela, un estilo de pensamiento, una filosofía de la vida, donde la metáfora tenga el mismo rango que el concepto. Nadie en la filosofía mundial ha tenido, como Ortega, discípulos tan grandes como el maestro. Nadie en nuestra época ostenta, como Ortega, el título de maestro de maestros. No hay en el mundo contemporáneo una corriente filosófica que pueda compararse en calidad de obra y cantidad de autores a la creada por Ortega. Por ejemplo, no es discutible que una novelista, como Rosa Chacel, o un poeta, como Octavio Paz, se consideren seguidores de Ortega. Esto es un hecho. El resto es interpretable. Teoría crítica, existencialismo, filosofía analítica, marxismo, neokantismos varios, neotrascendentalismos y otras tendencias filosóficas del siglo veinte pierden relevancia comparadas con el influjo de Ortega en la cultura de lengua española. Cualquiera puede leer *La rebelión de las masas*, otro ejemplo de su

singularidad, sin ningún tipo de mediador. ¿De cuántos filósofos europeos se podría decir algo parecido?…

Y, sin embargo, aquí está la paradoja, Ortega es el gran vilipendiando, zaherido y maltratado por las denominadas *elites culturales* hispánicas. No puedo dejar de reconocer que la bibliografía sobre Ortega es abundante, variada y, a veces, muy bien escrita. Algunas monografías son excelentes. Meritorias. Pero, desde los años cuarenta y cincuenta del pasado siglo, predominan dos tipos de libros sobre Ortega: por un lado, los de mirada torva, sus autores están obsesionados por hallar una nueva deficiencia en su pensamiento y actuación en la vida política. Y, por otro lado, encontramos los libros escritos por falsos querubines que se afanan por limpiar la peana que soporta al santo; entre estos últimos, colocaría casi todos los libros académicos, obsesionados por ofrecer justificaciones temerarias sobre cómo leer y entender a Ortega *desde* sus *sabias interpretaciones*, o sea, Ortega *debe ser* leído y entendido, según estos sabihondos, por el neokantismo, o el historicismo, o la fenomenología, o el existencialismo de Heidegger o, en fin, sobre la última *invención* que se les haya ocurrido a ellos. Para esta gente cualquier cosa es posible, salvo leer directa y limpiamente a Ortega. Vale todo para alimentar su mala retórica, excepto mostrarnos con sencillez las aportaciones de Ortega. Este tipo de literatura es una plaga peligrosa. Pero, por fortuna, las llamadas colectividades cultas, miles de personas lectoras, prefieren leer antes a Ortega que a sus *académicos* intérpretes. Ni unos ni otros, ni los libros envenenados de odio ni las apologías beatas, han conseguido marginarlo. Al contrario, sigue siendo nuestro filósofo más leído dentro y fuera del orbe hispanoamericano. Su filosofía es un canon para juzgar, evaluar y ponderar a quienes pretenden legitimidad filosófica, es decir, se presentan como filósofos ante la comunidad lectora. Su obra es, definitivamente, patrón de medición filosófica y literaria, histórica y política, moral y ética, artística y estética. A su lado, todo parece menor.

Pero las imágenes falsas construidas contra el filósofo siguen dañando no tanto a su filosofía como a la sociedad, a la elite intelectual, que tendría que hacerse cargo de su pensamiento. Por este camino, sin duda alguna, la doctrina de Ortega ha fracasado. Mas, cuidado, no se trata en absoluto de un fracaso personal, entre otras razones, porque la filosofía de la rebelión de las masas y su idea de España en Europa, por poner solo dos ejemplos, tienen más actualidad hoy que ayer. La derrota no es del filósofo sino de una sociedad en general, y de una universidad en particular, que se resisten a seguir la excelencia de su filosofía. Obscurecen su doctrina, precisamente, quienes tendrían que haberla asumido, estudiado y respetado. La filosofía de la circunstancia no ha sido criticada, ojalá, sino estigmatizada. Pero el

estigma, lejos de dañar el pensamiento y la vida del estigmatizado, pone de manifiesto una de las decadencias más graves de la sociedad española: la derrota del pensamiento. La sociedad que rechaza la excelencia, la doctrina de Ortega, está sumiéndose en la miseria. El principal ejemplo de ese fracaso, sin duda alguna, es ese tipo de libros construidos contra Ortega sin más fundamento que el odio al pensamiento libre. Rechazan el sencillo objetivo que persiguió Ortega durante toda su vida: la formación de elites y hombres de excelencia, ciudadanos que a partir de una permanente autoexigencia moral e intelectual, consiguiesen alcanzar y desarrollar un Estado de Derecho dentro de una nación de individuos libres e iguales ante la ley. Se trataba, y se trata, de tomarse en serio que, en la historia de España, todo lo que no ha hecho el pueblo, el gran pueblo español, no lo ha hecho nadie. Se trataba, y se trata, de darle continuidad a ese pueblo hispánico, a esa civilización, potenciando sus genuinas y auténticas elites políticas e intelectuales. Si miramos nuestro entorno y estudiamos a nuestra llamada *clase política* e intelectual, pronto podemos comprobar el fracaso de Ortega. Su verdad no ha calado en la sociedad española. Ese fracaso, lejos de hablar mal de Ortega, nos muestra con mayor precisión su verdad. Lo excelso de su obra. Que un pensamiento haya fracasado en un determinado lugar, no dice nada contra la veracidad de esa filosofía, sino que habla de la perversidad de la sociedad que rechaza lo excelente.

La biografía de este pensador, la relectura de la obra de Ortega y el repaso de su acción política no pueden llevarse a cabo con decencia sin asumir esa circunstancia de absoluto fracaso de una sociedad que desprecia a su mejor filósofo. No hablo de una percepción psicológica, ni de un sentimiento irracional ni siquiera de una idea. Es algo muy concreto y real. Ortega no ha calado entre los españoles que dirigen las instituciones. Pena y extrañeza sentí, cuando su nieto, José Varela Ortega, me pidió opinión en el verano de 2014, entre asustado y desconcertado, sobre determinados libros acerca de su abuelo, especialmente los que se referían a la vuelta de Ortega a España, después de la Guerra Civil. ¡Todavía estamos así! Pensé para mis adentros. Plomizo y pesado, venenoso siempre, es el aire que da oxigeno a las fanáticas elites intelectuales de España para que el nieto de Ortega, hombre honrado y buen historiador, aún se preocupe por el regreso de Ortega a la España de Franco.

Sin embargo, así están las cosas: la pregunta que sigue enzarzando a nuestras atildadas elites intelectuales no es otra que la referida a si tenía que haber vuelto o no Ortega a su patria en 1945… ¡De pena! Mientras tanto, mientras nos perdemos en miserias y bagatelas, la verdad de Ortega sigue inédita para las *inmensas minorías*. La gran verdad de Ortega contra el hombre-masa sigue al margen de la *España*

oficial de la inteligencia, sí, de esa España fría, seca y protocolaria de los funcionarios de la *filosofía* universitaria. Contar una parte de ese fracaso, la derrota de un sector de la sociedad española, concretamente de sus supuestas elites, esas que tendrían que *ejecutoriar* el pensamiento de Ortega debería ser tarea prioritaria de quienes se dedican a la filosofía. Es, sin duda alguna, un trabajo filosófico desenmascarar la ideología que oculta el pensamiento y la verdad de nuestro más grande filósofo. Son esas supuestas *elites* las primeras irresponsables, culpables, a la hora de dañar una sociedad, entre otros motivos, porque no se han atrevido a leer en serio a Ortega. Han despreciado su principal seña de identidad: ser un filósofo en la plaza pública. En la calle… Han negado su principal originalidad: ser un seguidor de Sócrates.

El público lector, sin embargo, jamás ha abandonado a Ortega. Los engaños vertidos sobre el filósofo no son nada al lado de sus miles de lectores. Ortega es uno de nuestros autores más leídos. Pasen a una librería y pregunten, sin miedo, sobre si se lee o no a Ortega. La respuesta de todos los libreros es parecida. No importa que la librería esté ubicada en el Rastro, de Madrid, o en las Ramblas de Barcelona, en Sevilla o en Valencia, tampoco importa que sea librería de lance o inaugurada recientemente. Nada de eso es significativo. Lo relevante es la expresión de los libreros: «Todo lo de Ortega se vende rápido y bien». Es la venganza del filósofo contra sus tristes críticos, *elites* pervertidas por el resentimiento ante un creador genial. Fuera y dentro de España, antes y durante la Primera Guerra Mundial, en el período de entreguerras, después de la Segunda Gran Guerra, especialmente entre el 45 y el 55, siempre y en todo lugar, Ortega fue grande. Los académicos de salón, los intelectuales al servicio del terror revolucionario, los sociólogos de una sociedad inexistente, los historiadores sin ideas, los estetas sin arte, los filólogos sin logos, los profesorcitos de mala filosofía idealista, los falsos biógrafos y los periodistas de mirada torva se ponen nerviosos al enfrentarse a Ortega. Le tienen miedo y desprecian al autor más leído de España. Su primera reacción los degrada a todos: escupen contra el viento. El maltrato que ha recibido la obra y la vida de nuestro filósofo por parte de las *elites* intelectuales refleja el ínfimo grado de ilustración de este sector de la sociedad española. Le cuesta informarse, no es capaz de reflexionar sobre lo leído y, además, huye del debate público sobre Ortega. Basta pasar revista a algunos libros recientes sobre Ortega para estudiar el nivel cultural de nuestra nación.

Pero peor, mucho peor que los libros de terror que se han escrito contra Ortega, mucho más grave que el comportamiento de quienes los han fomentado y alentado, es la conducta de quienes han callado ante ese tipo de texto perverso, cuando tenían el sagrado deber

intelectual de criticarlo. La universidad española, una vez más, es culpable por no haber combatido este tipo de atentado intelectual. Falsedades, medias verdades, tergiversaciones, mentiras descaradas, en fin, todo eso que llamamos terrorismo intelectual está recogido en este tipo de libros sobre Ortega. He ahí toda una *literatura* contra Ortega para hacerse una idea aproximada de cuál es el nivel cultural y político de nuestro país. No se trata de desprestigiarlo sino de matarlo civilmente. Por desgracia, ese *terrorismo* intelectual y cultural ha surtido efectos devastadores, especialmente entre los *sedicentes* seguidores de Ortega.

Salvo poquísimas y honradísimas excepciones, las críticas a esos libros han brillado por su ausencia. Se diría que todos han escabullido el bulto. Por ejemplo, el libro de Gregorio Morán, *El maestro en el erial*, lejos de haber sido combatido con argumentación y discreción, ha sido coartada para escribir textos sobre Ortega aún más ideológicos. Los libros mazorrales que se han escrito sobre el filósofo, después de 1998, pasan de puntillas sobre los *ideologemas* de Morán, cuando no caen en otras manipulaciones aún más denigrantes, por ejemplo, la biografía de Jordi Gracia sobre Ortega. Este profesor de Literatura llega a decir que le da miedo su biografiado, cuando escribe de política. Se necesita ser muy atrevido, desde el punto de vista moral, y muy sobrado intelectualmente para decir algo así del mayor pensador político de España. Es menester compaginar mucha maldad con un absoluto desconocimiento de la filosofía política contemporánea para atreverse a insinuar que Ortega defiende las dictaduras, o peor, que Ortega legitima el cesarismo. Ortega le da miedo a su último biógrafo. ¡Pobre! ¡Cómo quitarle el miedo a Ortega! El miedo paraliza la inteligencia. Ha conseguido algo inédito en este tipo de literatura secundaria sobre un autor: apenas hay una página que no aburra al lector. La apasionante vida y la alegre filosofía de Ortega desaparecen entre un cúmulo de anécdotas y lugares comunes. Y eso que está escrito con voluntad de originalidad. ¡Qué horror! Dice este biógrafo a palos que Ortega, repito, defiende el cesarismo, cuando escribe en caliente, «pero es la parte del salvaje latente que va en él» [48]. Después del varapalo rabioso que Eugenio Trías endilgó a Ortega, en 1985, acusándolo de «incomprensión *de fondo y* desamor *radical* respecto al hecho catalán» [49], no había leído algo tan lleno de ira contra Ortega como esa expresión de Gracia: «la parte del salvaje latente que va en él»…

Es imposible entablar un diálogo normal con este tipo de literatura secundaria. No impresionan las tesis que mantienen, quizá contengan alguna plausibilidad, sino el odio hacia Ortega que manifiestan. Forma parte de una larga lista de libros para descalificar a Ortega. Cuando me detenga en las lecturas ideológicas que se han hecho de su obra,

tendré ocasión de referirme más despacio a este libro, pero ahora lo pongo como un ejemplo, quizá el penúltimo, de la degradación intelectual y política que sufre España. Quiere ser un texto didáctico, pero tampoco aporta mucho desde el punto de vista bibliográfico, pues que olvida obras fundamentales, por ejemplo, la investigación de Gonzalo Redondo, *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset* [50], y desconoce una obra rigurosa para comprender el origen del *sistema* (sic) de Ortega, me refiero al libro del humanista español, cuyo trabajo ha sido desarrollado en la Universidad de Cornell (EEUU), Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset* [51]. Estoy lejos de compartir la visión que tienen estos dos autores de Ortega, pero es menester citarlos entre los grandes estudiosos del filósofo.

Frente a esos exabruptos, no es asunto menor resaltar la transparencia y limpieza de sus trayectorias intelectuales y políticas. Nunca alabó al cirujano de hierro, nunca justificó los desmanes del poderoso, nunca escribió por frivolidad y nunca habitó un erial… Todo lo que hizo intentó justificarlo. Razonarlo. Incluso su silencio, su sonoro silencio, fue necesario. Fue el sacrificio más grande del filósofo cuyo pensamiento estaba concebido en y para la plaza pública. Es Ortega, sin duda alguna, un extraordinario pensador político. Por eso, precisamente, su silencio es político. Filosofía política en estado puro. Fue un filósofo de la política que nunca dejó de cuestionar el poder injusto. A pesar de las lecturas ideológicas [52], absolutamente falsas, que se han hecho de su comportamiento y obra, demostró con creces que fue sobre todo un filósofo-ciudadano. No fue un oportunista político. Justificó con razones precisas su comportamiento socrático. Ejemplo relevante de su conducta filosófica es el medio más usado por Ortega para expresar su pensamiento: el periódico, que es el soporte central de la cultura política moderna. Es el principal mecanismo de expresión de su pensamiento: «En nuestro país, ni la cátedra ni el libro tenían eficiencia social. Nuestro pueblo no admite lo distanciado y solemne. Reina en él puramente lo cotidiano y vulgar. Las formas de aristocratismo *aparte* han sido siempre estériles en esta península. Quien quiera crear algo —y toda creación es aristocracia— tiene que acertar a ser aristócrata en la plazuela. He aquí por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico» [53]. Su filosofía y su acción fueron siempre de oposición y crítica a los regímenes políticos que le tocó vivir. Su voz crítica, molesta para los gobernantes, estuvo fundamentada en el foro público. Pero esto ya exige otro capítulo.

27 ORTEGA Y GASSET, J: *Obras Completas,* VIII, Revista de Occidente y Alianza, pág. 387. Este texto no aparece en la nueva edición de las *Obras completas*, cfr. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras completas*, tomo VIII. Revista de Occidente y Taurus,

Madrid, 2008, pág. 329. (OC VIII, 329).
28 GAOS, J.: *Obras completas*. X, UNAM, México, 1999, págs. 321, 337 y 387.
29 OC I, 753.
30 *Idem*.
31 *Idem*.
32 SAVATER, F.: *El arte de ensayar*. Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores. Barcelona, 2008, pág. 36.
33 JIMÉNEZ, J. R.: *Prosa poética*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1981, pág. 846.
34 OC IV, 446.
35 OC IX, 1.370.
36 *Ibidem*, pág. 1.371.
37 *Ibidem*, pág. 1.370.
38 PAZ, O.: *Obras completas*, 3. Fondo de Cultura Económica y Círculo de Lectores, México, 1997, pág. 297.
39 GÓMEZ DÁVILA, N.: *Nuevos escolios a un texto implícito I*. Villegas Editores, Bogotá, 2005, pág. 93.
40 OC VIII, 373.
41 La muerte de Ortega, el 18 de octubre de 1955, fue el primer golpe mortal que recibió el régimen de Franco. El filósofo venía molestando al poder desde 1945, pero su muerte fue el inicio del fin del franquismo. Así opina también uno de los principales organizadores del acto civil que se le rindió, en el cementerio de San Isidro, el día de su muerte. Permítame, querido lector, una nota sobre este personaje. Me refiero a Enrique Múgica Hertzog, antiguo ministro socialista con González y defensor del pueblo, durante los gobiernos de Aznar. Militó en el PCE entre el 53 y el 63 del siglo pasado, después se hizo del PSOE. Franco lo encarceló varias veces. Consiguió persuadir a falangistas insignes como Ridruejo, Laín Entralgo y otros para organizar el I Congreso de Escritores Jóvenes. Se enteró en la adolescencia de su ascendencia judía. Es obvio que tiene una gran simpatía por Israel, pero si alguien le insiste con la pregunta "¿es usted judío?", responde con orgullo "yo soy español". Múgica es un español de los pies a la cabeza. O sea, jamás será condescendiente con ningún tipo de nacionalismo. La ETA le mató a un hermano. Tengo por él una gran simpatía. Me parece un tipo excelente. Este hombre es trigo limpio, muy limpio, aunque en alguna época de su vida, como al resto de la humanidad, tuviera dificultades para limpiarse algunas sucias adherencias de las circunstancias históricas. Un día me lo encontré en San Lorenzo de El Escorial. Nos abrazamos. Enrique sonreía. Estaba contento. Su sonrisa siempre ha sido generosa como su alma. Me pregunta sobre mis "correrías filosóficas" y, cuando le respondo que escribo un libro sobre Ortega, no pudo reprimirse y me preguntó: —Dime, por favor, sobre qué aspecto de Ortega has escrito.

—Aunque creo que es una reivindicación de Ortega, imagínate que el título del libro es "El gran maestro", el argumento dominante —le respondí— es político, porque me detengo en sus aspectos socráticos que están en las antípodas del filósofo-rey.

—Estupendo —concluye—. Quiero leerlo ya. Sigo pensando hoy como en mis tiempos revolucionarios, aquellos años cincuenta y sesenta, que Ortega "es el más grande pensador de España.

Por cierto, Enrique Múgica le reprochó a otro de los organizadores del acto del cementerio unas palabras despectivas con el maestro: Julio Diamante «dirigió unas palabras a la multitud congregada en una intervención corta, pero audaz y lamentando la muerte de un paladín de la libertad. Al dar por terminado el acto, no pudo reprimir un broche cínico y dijo: *ya era hora que el viejo sirviera para algo*, Múgica se apresuró a recriminárselo, pero algunos de los asistentes pudieron escucharlo» (LIZCANO, P.: *La generación del 56: la universidad contra Franco*. Ed.

Saber y Comunicación, Madrid, 2006, pág. 121).

42 *Ibidem*, pág. 150.

43 ORTEGA Y GASSET, J.: *¿Qué es filosofía? / Unas lecciones de metafísica*. Prólogo de Antonio Rodríguez Huéscar. Editorial Porrúa. México, 1986, pág. 60.

44 *Ibidem* , pág. XVII.

45 VELA, F.: *Ensayos.* Fundación Banco de Santander. Madrid, 2010, pág. 284. La frase de Ortega está en *El Espectador*, cfr. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras completas*. II. Revista de Occidente y Taurus. Madrid, 2004. MAESTRE, A.: «Nada más que filosofía», en *El Imparcial*, 18 de octubre de 2016.

46 OC I, 664 y ss. *Infra*, I.6 Sobre la relación de Paz con Ortega, cfr. nota 405.

47 ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras*, I, tercera edición corregida y aumentada. Espasa-Calpe, Madrid, 1943, pág. XI.

48 GRACIA, J.: José *Ortega y Gasset*. Taurus, Madrid, 2013, pág. 470: «La solución insinuada reclama, frente al apasionamiento por las instituciones, las virtudes del cesarismo, que es la "tendencia inversa", y entrega la confianza política no a las instituciones, sino a los "hombres, a la calidad intransferible de los hombres". Cuando escribe en caliente, Ortega da miedo, ciertamente, pero es parte del salvaje latente que va en él, ese mismo que ha pedido activar al bárbaro occidental para que no se atrofie la creatividad, ese mismo exaltado con los bárbaros que trajeron la Constitución de Cádiz, ese mismo que reclama un margen de maniobra más ancho para los egregios, liberados de la ley común por razón de su congénita superioridad».

49 TRÍAS, E.: *El pensamiento cívico de Joan Maragall*, ed. cit., pág. 232. Después de haberlo injuriado, y pasados más de veinte años, Trías escribió una páginas tratando de congraciarse con Ortega. Desgraciadamente, no lo consiguió, porque apenas destacaba algo relevante del filósofo, cfr. TRÍAS, E.: *El hilo de la verdad*. Destino, Barcelona, 2004.

50 REDONDO, G.: *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*. 2 vols. Rialp, Madrid, 1970.

51 MORÓN ARROYO, C.: *El sistema de Ortega y Gasset*. Ediciones Alcalá. Madrid, 1968. Segunda edición en Editorial Mendaur, A Coruña, 2011.

52 MORÓN, G.: *Historia política de José Ortega y Gasset*. México, 1957. Hay nueva edición en Editorial Ateneo de Caracas, 1980. REDONDO, G.: *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*, ed. cit. ROMANO GARCÍA, V.: *José Ortega y Gasset, publicista*. Akal, Madrid, 1976. ELORZA, A.: *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1984. GRACIA, J.: *José Ortega y Gasset*, ed. cit.

53 ORTEGA Y GASSET, J: *Obras.* I, 3ª edición corregida y aumentada. Espasa-Calpe, Madrid, 1943, pág. XVII.

2.

Ortega en entredicho ¡Nadie puede enseñar a liberarse a los demás, si no comenzó por liberarse a sí mismo. Y por eso sigo admirando a aquellos hombres que, antes de imponer un sistema fanático sobre los otros, combatieron su propia batalla contra los *tabús* y los prejuicios que a veces se enquistan en la conciencia y pretenden disfrazarse de bellos mitos y adornadas ideologías.

(Mariano Picón Salas: *Viejos y nuevos mundos*) Nunca dejó Ortega de recibir críticas por su participación en la política española. Fueron extremadamente duras, cuando decidió en 1931 pasar de la meditación política a la «áspera intemperie de las luchas políticas». Entró en la arena electoral con todas las prevenciones de quien conoce bien la historia de España, pero sin hacer la más mínima renuncia a su vocación. A su filosofía. Cambó le llamó diletante y Ortega le contestó, en marzo de ese famoso año, que su actitud política había sido, frente a unos y otros, inequívoca, «constante y pertinaz: por lo menos lo he sido en rechazar carteras, una de las cuales me ofrecía el señor Cambó en febrero o marzo del pasado [1930], no sé bien en cuál mes de ambos, porque, como estos políticos sin diletantismo ofrecen muchas, tiene uno un poco de lío en la cabeza» [54]. Sin comentarios. También son diáfanas las palabras que dirige al socialista Prieto, en agosto de 1931, para defenderse de una crítica muy propia del ideólogo que le repugna la inteligencia: Todo lo auténtico es real [dice Ortega] y todo lo real debe gozar plenitud de derechos. Mas, por lo mismo, recabo yo íntegramente el mío de manifestarme como soy. Ingreso en la política, pero sin abandonar un átomo de mi sustancia. No me la doy de nada. Pero literato, ideador, teorizador y curioso de la ciencia no son cosas que yo pretenda ser, sino que —¡diablo!— las soy, las soy hasta la raíz. Y es un poco ridículo que el señor Prieto parezca ahora imputármelas como afectaciones y arreviques. La imagen y la melodía en la frase son tendencias incoercibles de mi ser, las he llevado a la cátedra, a la ciencia, a la conversación del café, como, viceversa, he llevado la filosofía al periódico. ¡Qué le voy a hacer! Eso que el señor Prieto considera como una corbata vistosa que me he puesto, resulta ser mi misma columna vertebral que se transparenta.

Reclamo, pues, en pleno derecho a hacer una política poética, filosófica, cordial y alegre. Otra cosa sería coartarme injustamente, y cada vez que me levantase a hablar en el Parlamento o redactase una nota política lo haría azorado, temeroso de que se me escapase una metáfora o que una frase saliese cantando. El que no esté conforme tendrá, pues, que aguantarse. [55]

Ortega ingresa en la política y sabe bien los costes que ello tiene. Está dispuesto a pagarlos todos, salvo la renuncia a su profesión. Es filósofo y no abandonará su oficio por entrar en política. Al filósofo le asisten los mismos derechos y obligaciones que a cualquier otro ciudadano por participar en la vida parlamentaria. No se siente superior en la política por escribir pero tampoco inferior. Él es sencillamente un escritor dispuesto a defender su polis: «Yo no soy más que un pequeño escritor del barrio de Salamanca; pero mientras la pluma sea dócil a mi mente he de defender como un jabato la nueva burocracia española frente a las asechanzas de los negociantes. Porque me importa mucho que España sea plenamente un Estado». Eso es todo. Ortega es un filósofo dispuesto a sufrir todos los rigores del ciudadano normal. No quiere otra cosa que no sea el bien de la polis aún sabiendo que eso le acarreará sacrificios personales… Ortega sólo tiene una sencilla aspiración: ser uno más entre los ciudadanos de su país. A la mayoría de los profesionales de la política de su tiempo, que estaban obsesionados como los de la nuestra por patrimonializar el espacio político, les costaba entender que al ciudadano-filósofo le importaba más la nación que su interés personal o partidario. Era evidente que no habían asimilado, quizá ni leído, *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*. Es algo a lo que tampoco quieren enfrentarse los críticos actuales de Ortega; aunque el problema ahora es más grave que en el pasado, porque, a la mala o nula lectura de su obra, se unen los prejuicios que se han extendido contra Ortega porque regresó a España en 1945. De ahí que sea urgente pasar revista a algunos libros que, después de su muerte, han colaborado a crear una imagen deformada del pensamiento político de Ortega.

Esa crítica ideológica de Ortega impide ver la coherencia entre su filosofía y su acción política. Dejaré aparte el libro [56] de Guillermo Morón Montero, el primero dedicado a dar una visión general de la *Historia política de Ortega y Gasset*; aunque ya aparecen en sus páginas algunos tópicos que apuntan en esa desgraciada dirección, este ensayo cumple con el objetivo que formula en su prólogo de 1957: «Esta historia de un anhelo político está, pues, incompleta, como todas las otras historias que se anudan en la cabeza y en el corazón de este vibrante pensador de España. De ella se podrá desprender un conocimiento para las generaciones actuales: que no deben apresurarse juicios sin enterarse antes de lo ocurrido en los años pasados» [57]. La obra de Morón dirige una mirada comprensiva sobre los avatares políticos del filósofo Ortega; pero, a veces, sus seguidores han extraído conclusiones falsas sobre alguna actuación de Ortega que pudiera calificarse de *oportunismo político*, les ha servido para alimentar una construcción ideológica que confunde la filosofía y la persona de Ortega con los tópicos que provoca en la opinión pública

su alta personalidad intelectual y política. Desprecian la filosofía por la persona, y viceversa. El plano de la crítica inmanente, que debe hacerse a su filosofía, es oscurecido y tergiversado con la biografía o psicología del filósofo, a la par que tratan de *explicarse* determinados *filosofemas* de Ortega por su posición social y económica en la historia de España. En verdad, esa visión ideológica tiene su origen en algunos trabajos de José Gaos sobre Ortega. Pero, a pesar del caos que en ocasiones invade la crítica de Gaos, por el mucho aprecio que le profeso a su obra, vuelvo permanentemente sobre sus trabajos orteguianos para hallar en ellos una pizca de verdad acerca de su crítica central a Ortega, a saber, éste es un publicista antidemócrata y un «filósofo frustrado por no haber conseguido elaborar un sistema filosófico».

Ese monstruo político sin filosofía que sería Ortega, según la visión última que nos habría dado de él un marxismo grosero, que ha ocupado las universidades y los centros culturales, desde finales de los sesenta hasta hoy, tiene sus principales raíces en los textos de Gaos. Éste ciertamente jamás cae en las vulgaridades y groserías que sobre Ortega ha lanzado ese marxismo asilvestrado [58] del que se nutre el hombre-masa de la *cultura* española, pero su crítica es tan dura que muchas veces me ha llevado a formular las siguientes preguntas: ¿dónde abrevara intelectualmente el discurso de Gaos sobre Ortega?, ¿dónde hallar el origen de una crítica tan acerada hacia su maestro?, ¿cómo explicar que en las palabras de Gaos parece ir grabado para la posteridad todo el odio que nos llevó a matarnos en una guerra civil? Creo que hay algo más que resentimiento en la obra de Gaos para responder a esas cuestiones. Me demoraré, pues, en estudiar la relación extremadamente crítica que establece Gaos con Ortega, porque es esencial para comprender la génesis histórica, o quizá la posible *razón histórica* , de la ideología que se ha desarrollado en torno a la obra de Ortega. El influjo de Gaos en las interpretaciones perversas de la obra filosófico-política de Ortega llega hasta nuestros días, aunque algunos no sepan que están repitiendo sus tesis, a veces, utilizando los mismo términos, para despreciar tanto la compleja filosofía de Ortega sobre la democracia como su coherente conducta política durante la Guerra Civil y el Franquismo.

Gaos inicia un proceso de emancipación de la filosofía de su maestro antes del 36. Tiene su primera manifestación importante durante la Guerra Civil. Pero fue en sus *Confesiones profesionales*, en 1958, donde mejor lo expresó y lo aclaró. Lo hizo al modo de la gran filosofía española [59], o sea del modo menos abstracto posible y, por lo tanto, más personal de toda filosofía. La ruptura de Gaos con Ortega tiene tanto un sentido personal como profundamente filosófico. «Es probable», confiesa Gaos, «que todos sepan que soy reconocido, y

siempre me he reconocido yo mismo, por discípulo de Ortega y Gasset. Hasta me he tenido, y no sólo íntimamente, sino también más o menos públicamente, por su discípulo más fiel y predilecto, aunque desde hace algún tiempo no puedo menos de pensar que en tal puesto o condición me reemplazó Julián Marías, y que aunque éste no me hubiera reemplazado, la divergencia de posición tomada en la guerra civil, con todas sus consecuencias, haya hecho su efecto en el ánimo de Ortega, si no en el mío. Mas sabido es que ni la omnipotencia divina puede hacer que lo que fue no haya sido» [60].

La guerra civil española fue determinante no sólo para entender la ruptura personal de Gaos con Ortega, sino también para hacernos cargo de que el proyecto filosófico del primero quería superar al del maestro. El filósofo Gaos, militante socialista y fiel a la República, no puede tener la misma filosofía que Ortega, liberal y crítico desde el comienzo con la Segunda República; además, la voluntad de sistema de Gaos termina siendo incompatible con la filosofía de la cultura y la democracia de Ortega. El primero consigue un sistema filosófico; por eso, podría ser llamado *filósofo*; Ortega, sin embargo, jamás lo halló porque, según Gaos, su carácter se lo impedía. Esta crítica es dura, pero es clave para entender la urdimbre última de una grandiosa filosofía. Pero, por favor, nadie confunda la crítica de Gaos a Ortega con un posible debate entre discípulo y maestro. Jamás se dio esa discusión, sencillamente, porque las objeciones de Gaos fueron escritas después de la muerte del maestro. No hubo diálogo ni discusión. Mas sospecho que si Ortega hubiera conocido algunas de esas objeciones, su respuesta no habría pasado del silencio. Los comentarios de Gaos marcan una tendencia, entre *dogmática* e ideológica, a la hora de criticar la filosofía racio-vitalista, pero, antes de nada, recordemos para las nuevas generaciones algunos datos mínimos del filósofo Gaos. Su filosofía tiene una clave relevante: el estudio de la *filosofía de la filosofía* y de la *filosofía de la historia de la filosofía*, por cierto, en este punto sus trabajos sobre historia de la filosofía en lengua española siguen siendo imprescindibles para estudiar las continuidades y las rupturas de nuestro pasado filosófico [61]. Su pensamiento es más complicado de sintetizar de lo que uno pudiera sospechar a primera vista, sobre todo si se deja guiar por los datos que nos ofrece una mejorable literatura secundaria sobre su obra. Gaos es mucho más que un profesor de Filosofía. Consiguió elaborar con paciencia y dedicación una filosofía tan sugerente como escéptica.

Que Gaos es un gran filósofo de lengua española, pudiera probarse en su relación con Ortega. Para entrar a estudiar ese complejo vínculo empezaré por lo más sencillo, eso que emerge a la superficie y todo el mundo puede ver sin dificultades: la vida de Gaos que parece moverse entre la voluntad de servicio a una causa política, su fidelidad hasta el

final de su vida a la Segunda República española, y el magisterio que tuvo sobre él la obra de José Ortega Gasset, quien fue un artífice intelectual clave en la caída de la Monarquía y la llegada de la República, pero que, poco tiempo después, se convirtió en un crítico impecable de su desarrollo, incluso una parte decisiva de su filosofía política es el resultado de esa crítica rigurosa, es decir, filosófica al devenir de la Segunda República. Ortega creó, junto a Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala, la Agrupación al Servicio de la República, en febrero de 1931, que fue un instrumento político importante para hacer la transición del régimen monárquico al republicano. Aunque Gaos ya se había afiliado al PSOE antes de la creación de la singular agrupación política, ayudó a organizarla en Zaragoza, donde era profesor de Filosofía, pero muy pronto la abandonó: cuando «se convirtió en un partido, para quedarse en el PSOE». De esa transformación de la Agrupación al Servicio de la República en partido político, viene la disensión política de Gaos con su maestro. Fue el primer desacuerdo de una serie de desencuentros que terminó en casi una ruptura personal.

Sin embargo, ese disenso político no fue un grave obstáculo para que Gaos se considerase a sí mismo como uno de los principales discípulos de Ortega [62]. La fidelidad política de Gaos a los gobiernos de la Segunda República, especialmente durante la Guerra Civil, no fue nunca impedimento serio para que desarrollara una obra filosófica de gran calado en la estela, primero, del maestro Ortega y, después, con originalidad propia que hizo más grande a su maestro. La peripecia filosófica y política de Gaos prueba que Ortega era algo más que un maestro: fue maestro de maestros. Profundizó algunos planteamientos clave de la obra de Ortega hasta crear una filosofía propia. Original. Pero esa originalidad es imposible entenderla sin su crítica a Ortega. Su obsesión fue la superación del maestro. Las críticas al comportamiento político de Ortega y a su idea de filosofía determinan la obra entera de Gaos. Por lo tanto, no es un asunto menor decir que Gaos fue socialista y Ortega liberal y menos aún es algo sin importancia que el primero aspirase toda su vida a construir un sistema filosófico y el segundo jamás lo construyera. He ahí las dos grandes diferencias que determinan la obra de estos autores. Es obvio que el nivel de sistematicidad y el grado de objetividad alcanzados por la filosofía de Gaos quizá sean superiores a los que hallamos en el pensamiento de Ortega. Eso no significa que el discípulo sea mayor filósofo que el maestro, pudiera ser todo lo contrario, pero revela que el asturiano está más cercano a la filosofía aún hoy hegemónica, en términos ideológicos y políticos, en las universidades y centros académicos, que Ortega.

Parece conveniente clarificar la relación política entre Ortega y Gaos

para que nadie acuse al discípulo de contradictorio. La Guerra Civil española tocó a todos. Obligó a los individuos a tomar partido. Trastocó hasta las más íntimas relaciones entre las personas. No entiendo por qué esa tragedia no iba a afectar también a los filósofos y a los profesores de Filosofía. Pongámonos en aquella situación y seamos indulgentes a la hora de evaluar conductas de unos y otros. Aunque tiendo a pensar que la filosofía de Gaos no fue devorada por la ideología, la posible contradicción en que pudiera haber caído entre su voluntad de servicio a la II República por un lado, y la voluntad de verdad que le exigía la filosofía de su maestro, por otro lado, no sólo no arruinó su pensamiento, sino que quizá se convirtiera en el primer impulso que tuvo el profesor de Filosofía para llevar a cabo en México una inmensa tarea filosófica de la que aún estamos lejos los españoles en general, y los profesores de Filosofía en particular, de habernos hecho merecedores de seguirla. En otras palabras, estos dos filósofos siguen estando, a pesar de lo que declaren los especialistas, al margen de la *filosofía* que se enseña y escribe en las universidades españolas. Contadas son las excepciones que permiten hablar de profesores y filósofos españoles que hayan estudiado y continuado la labor de José Gaos. Su pensamiento resulta casi desconocido para la mayoría de nuestros universitarios. Diversos son los motivos de ese desconocimiento, quizá el más importante siga siendo su exilio de España, después de la Guerra Civil; el régimen franquista no sólo quiso romper con todos los proyectos filosóficos de la época anterior, sino que impulsó una filosofía *neoescolástica* que tenía difícil conciliación con las líneas abiertas por Ortega y sus discípulos.

A pesar del silencio oficial que durante el régimen político de Franco se impuso sobre la filosofía de los exiliados, tengo que reconocer que yo leía tranquilamente sus textos en la Universidad Complutense de Madrid, en la Facultad de Filosofía, de los años sesenta y setenta, y había profesores que nos hablaban normalmente en sus clases de los trabajos de Gaos sobre Husserl, Heidegger, Hegel y Ortega. También el libro de José Luis Abellán *Filosofía española en América*, que tenía un capítulo dedicado a Gaos, publicado en 1965, era de lectura obligatoria para todos los estudiantes de Filosofía en la asignatura de Historia de la Filosofía Española. Naturalmente, las traducciones hechas por Gaos de *Ser y tiempo*, de Heidegger, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, de Hegel, y las *Investigaciones lógicas*, de Husserl, eran de uso cotidiano entre los estudiantes de Filosofía de aquella época. Sin embargo, creo que el gran ocultamiento de Gaos se produjo, aunque resulte paradójico, con la llegada de la democracia; las invocaciones genéricas a Gaos y a los exiliados cercanos al PSOE eran simple retórica política. Una forma de adornarse con plumas ajenas. El régimen democrático, especialmente desde 1982 en

adelante, no quiso y, sobre todo, no supo crear lazos de continuidad con la filosofía española de los años veinte y treinta y, por supuesto, con toda la filosofía del exilio exterior e interior. Los resultados de ese corte o discontinuidad cultural son trágicos. De momento, sirva como aviso de que también en esto, en la recuperación de la filosofía española, especialmente la escuela de Ortega, ha fracasado nuestra actual política cultural y educativa. El PSOE y el PP han sido un desastre en darle continuidad a nuestra filosofía. No me extraña que supriman Facultades de Filosofía y eliminen los estudios de filosofía de la Enseñanza Media. Parece que todo ha sido bueno y correcto para ese grupo hegemónico de la filosofía universitaria española, tan adherido al poder como a cualquiera que le permitiera seguir dominando cátedras y sinecuras universitarias, salvo vincularse críticamente a una tradición intelectual de lengua española.

En el fondo y en la forma, odiaban y siguen odiando el *patriotismo intelectual* defendido por Gaos, según queda expuesto de modo explícito en sus *Confesiones profesionales*. La lectura limpia de las tradiciones creadas por Ortega, el análisis de sus logros y sus fracasos, la evaluación de la singularidad de ese pensamiento, en fin, el estudio serio y riguroso de las aportaciones de Ortega y sus discípulos ha sido siempre para ese colectivo *filosófico* que domina la universidad un trabajo imposible. Ni lo querían hacer ni estaban capacitados para llevarlo a cabo. Ése es, sin duda alguna, un esfuerzo demasiado costoso para quienes siempre han estado muy acostumbrados a tratar sólo con *ideologemas* excluyentes, cuando no totalitarios, y fórmulas importadas de las filosofías centroeuropea y norteamericana. Al oportunismo de esos *mandarines* de la academia filosófica, que se ha extendido como un reguero de pólvora por universidades, revistas y centros culturales, le debemos, entre otras brutalidades, la negación de nuestras tradiciones culturales y filosóficas o, peor aún, la estigmatización y demonización de todas aquellas corrientes de pensamiento que no se *ajustasen* a su *verdad única y última* que, en el mejor de los casos, vendría a coincidir con los tópicos del *neoidealismo* socialdemócrata. Nada. *Filosofías* que anulan el ser y el querer. Academicismos falsamente contrafácticos. Humo. Los padres de este grupo hegemónico de la filosofía de la universidad española negaron a Ortega, dicho con su tosquedad terminológica, por *rojo* y, ahora, sus hijos pretenden ignorarlo por *facha*. Terrible. Tampoco le conceden mucho a los grandes discípulos de Ortega, pero los reivindican en los discursos de los días festivos como *nuestros filósofos del exilio*. Falsos. La simple apelación genérica a los *filósofos del exilio*, entre ellos Gaos, fue siempre para esta gente una mera táctica, una treta, que pretendía ocultar sus miserias ideológicas y filosóficas. Los estragos de esta tribu académica, compuesta por falsos liberales, socialistas de pesebre,

católicos integristas y ateos de conveniencia, han sido catastróficos. Libros mazorrales y pseudoacadémicos es lo mejor que han producido. Manipulan el exilio y desprecian a los exiliados del interior.

Entre los tópicos de ese coro disonante del exilio, destaca uno especialmente dañino para reconstruir nuestras tradiciones filosóficas: el desprecio del pensamiento español ante cualquier manifestación cultural de otra latitud. *Pensar* es, según estos falsos cosmopolitas, algo así como estar al día en lo que se produce allende de nuestras fronteras. Como si la lengua de Cervantes fuera inviable para filosofar, como si pensar solo fuera posible, como dijo Heidegger, en griego y alemán, estos *nuevos* hombres-masa lanzan sus consignas despreciando todo aquello que suene a pensamiento de lengua española. En ese calamitoso contexto hemos de situar el olvido de Gaos. Ese complejo de inferioridad, algo casi tradicional en la (in)cultura española, está socavando las bases últimas de un cierto *amor propio*, condición mínima exigible para quien desee pensar en España e Hispanoamérica. Sin un cierto amor o reconocimiento por nuestra cultura es imposible reconstruir con decencia intelectual nuestras tradiciones filosóficas. Pues bien, ese *amor propio* no sólo no lo perdió Gaos en su *exilio*, sino que fue la base para proseguir en otro continente la labor desarrollada por Ortega y su escuela en la Universidad Central de Madrid en los años veinte y treinta. Gaos es antes un patriota que un liberal —«los liberales de todos los pueblos hispanos lo han sido siempre por patriotismo» [63]—, que expresa su patriotismo no sólo aportando a las patrias hispánicas los valores de los países extranjeros, sino llevando «los valores de las patrias hispánicas a la estimación por esos países extranjeros». Esta última dirección condujo a Gaos «a reivindicar para Ortega el concepto de filósofo, que le negaban muchos y aún le niegan algunos, ya más entre sus connacionales que fuera de ellos; pero a reivindicarlo para él como un caso singularmente relevante de algo mucho más general e importante: la reivindicación de los valores anejos a las formas peculiares del pensamiento hispánico» [64].

Ésa fue una de las grandes labores que llevó a cabo Gaos en México. Fue un patriota hispánico o, mejor dicho, de las patrias hispánicas: «Mas lo que en España no había pasado aún de conato, de un inicio, se convirtió aquí, en México, en la parte de mi labor que personalmente estimo como principal» [65]. En cierto sentido, el patriotismo de Gaos fue aprovechado por los mexicanos, quienes gracias a sus enseñanzas se beneficiaron de todo el legado académico y filosófico de la Escuela de Ortega en Madrid. Quizá por eso el conocimiento de Ortega en México y, en general, en el resto de Hispanoamérica es mayor que en España. No obstante, y en honor a la verdad, hay que resaltar que actualmente, en el año 2018, no queda mucha gente en la universidad mexicana capaz de proseguir la gran labor de Gaos, pero esto es

harina de otro costal. De otro ensayo.

Regresemos, pues, al punto de fricción político entre Gaos y Ortega, durante la Segunda República y la Guerra Civil. Varias veces ha contado el propio Gaos ese desencuentro, pero quizá sea la lectura 8 de las *Confesiones profesionales* uno de los lugares privilegiados de su obra para entender exactamente la crítica del discípulo al maestro: Ortega fue demasiado exigente con la República hasta el punto de mostrar «una impaciencia histórica incomprensible, por no decir imperdonable», en un hombre tan sabio como él. Ortega se equivocó, según Gaos, en todo con la Segunda República; por cierto, un reproche similar, aunque fundamentado en otras razones, también se lo escuché a Julián Marías de sus propios labios [66] en el año 2003. Tan imperdonable fue la actitud de Ortega, según Gaos, como inadmisible su vacilación que le llevó a traicionar incluso su liberalismo del que se consideraba legítimo heredero el propio Gaos: «Los vacilantes [con la defensa de la Segunda República] siguieron siéndolo en su vaivén entre América y Europa, y en ésta, entre España y el extranjero; los otros aceptamos como destino, que pronto reconocimos bienvenido, la América en que podíamos prolongar sin defección del liberalismo español» [67]. No eran de recibo, según Gaos, ni la paciencia secular que Ortega había tenido con la Monarquía ni la impaciencia que mostró con los logros de República. La dureza de esas palabras contra Ortega no admiten dudas: Estos antecedentes me parece que fueron mucho más decisivos que la cuestión de la fidelidad al régimen legalmente constituido, con toda la importancia de ésta, sobre todo para hombres, no ya de principios, sino profesionales de ellos —mucho más decisivos cuando hubo que tomar posición en la renovación de la guerra secular entre las dos Españas, que de tal y tanto se vio pronto se trataba: quienes habían vacilado ya en su adhesión a la República, ya no estaban psicológicamente en estado de reaccionar sin vacilaciones— y vacilante ha sido la secuencia de sus reacciones hasta hoy mismo; a los otros nos bastó el puro habernos mantenido pacientemente al lado de la República para encontrarnos del lado de ella sin vacilación alguna y sin vacilación alguna fieles, no sólo al pasado personal, sino a la gran tradición de la España liberal, hasta el mismo día de hoy [68].

La crítica política de Gaos hacia la actitud de Ortega con la Segunda República y, seguramente, por su regreso a la España de Franco, tiene un componente ideológico difícil de obviar. Justificó todas las acciones del Gobierno republicano y actuó con una voluntad de servicio a veces discutible. Falso sería no reconocerlo. El testimonio de Mindán Manero [69], discípulo directo de Gaos, es importante para saber hasta dónde llegaba su compromiso político con la República. [70] Su compenetración con el régimen republicano fue absoluta. Otro

buen ejemplo de esa sintonía son las cartas que envía Gaos a diferentes miembros del Gobierno, entre ellos al presidente del Consejo de Ministros, Juan Negrín, como Comisario General Español en la Feria Internacional de París [71], por cierto, dicho sea de paso, la negociación que Gaos llevó a cabo con Pablo Picasso fue decisiva para la participación del pintor malagueño en la *Exposición* parisina con su famosa pintura mural *El Guernica* y cuatro esculturas. [72]

A pesar de que Gaos fuera un fiel militante del socialismo español, quiero creer que eso nunca significó una ruptura personal, definitiva y radical con sus maestros liberales; por el contrario, en sus *Confesiones profesionales* recuerda con cariño y agradecimiento a todos sus maestros, especialmente a García Morente, Ortega y Zubiri. A propósito de su relación con Morente, un hombre decisivo en la carrera profesional de Gaos, durante la guerra civil y la postguerra, se han escrito e insinuado diversos comentarios que no dejarían en buen lugar el comportamiento de Gaos. Para completar esta información me hubiera gustado consultar el epistolario de Gaos con García Morente, pero desgraciadamente el volumen XIX de las Obras completas de Gaos no lo recoge. La nota del editor es sencilla: «La correspondencia de José Gaos a Manuel García Morente no se pudo obtener». Existe, por el contrario, una emocionante y sincera mención de García Morente sobre Gaos en una carta a Ortega [73]. La misiva no admite duda alguna sobre la conducta ejemplar, casi heroica de Gaos, para defenderlo en una comisión republicana «para depurar al profesorado universitario» en la Universidad Central de Madrid. Merece la pena que retengamos las palabras que se refieren a su discípulo: «Pepe Gaos me defendió bravamente», entre otros motivos, porque contrastan con la versión dada por Paulino Garagorri de la relación, durante la Guerra Civil, entre García Morente y Gaos. Cuenta el gran editor de Ortega, además de fino degustador de su liberal filosofía, en un magnífico ensayo sobre Gaos, titulado *Primera media vida española de José Gaos*, que Morente, en la postguerra, se quejaba amargamente de la intransigente conducta que Gaos tuvo con él. [74] Quizá las dos versiones sean verdaderas, o mejor, tenga correspondencia con cierto tipo de realidad. Quizá la verdad sea idéntica pero expresada en distinta fecha cambia su sentido. Quizá los cambios de afectos determinan las formas de pensar. ¡Quién sabe!

Pero, más allá de la fidelidad a sus amigos, un asunto es indiscutible: Gaos mantuvo siempre su compromiso con el PSOE, de ahí que ostentara cargos de responsabilidad, durante la Guerra Civil: Rector de la Universidad Central de Madrid, Comisario General de España en la Exposición Internacional de París y Delegado Oficial en el Congreso sobre Descartes en París. Acaso por todo eso, nada más llegar a México, Gaos supo que nunca regresaría a España. Además, él nunca

quiso regresar, porque consideró que México le ofrecía todo lo que él quería para la España republicana. Ya en 1938 pasó a formar parte del cuerpo de profesores de la UNAM y a ser un miembro distinguido de La Casa de España en México, luego Colegio de México [75]. Llegó con treinta y nueve años a la vieja Nueva España y su proceso de adaptación a la nueva sociedad fue casi inmediato [76]. Ninguna diferencia hubo jamás entre él y el PRI. Tuvo, pues, conciencia de que jamás regresaría a España, una vez instalado en México, según le confesó a Mindán Manero, a través de una carta tan filosófica como vital, en 1963: «Desde que me afinqué en México», escribe Gaos, «estoy tan a gusto como no sé si lo hubiera estado nunca en España. Hasta el extremo de que bien pronto después de la arribada resolví quedarme en él para siempre, cualquiera que fuese la suerte de España, y éste es el día en que no he tenido ni preveo el menor punto de arrepentimiento o rectificación. ¡México me ha resultado la España que intentamos los de la Segunda República Española! Ni siquiera me tienta nada el viaje a España; más bien me repele; y no meramente por razones políticas; sino porque me lo represento como el viaje más triste de "echar de menos"» [77]. La reflexión de Gaos sobre su «exilio» es impecable e implacable. Entrecomillo el vocablo exilio porque él jamás se consideró exiliado sino transterrado. Es la principal idea de Gaos para salvar su circunstancia en México y, sobre todo, para crear toda una *teoría del exilio*, aunque mejor sería decir del no-exilio, merced a este vocablo *transterrado* que el propio Gaos convierte en una *categoría*. Esta palabra fue usada por Gaos antes como una intuición que como un concepto, pero, después de todo lo escrito sobre este asunto, ha sido una clave intelectual para explicar la vida de un español en México.

Si comparamos la trayectoria política de Gaos, que siempre fue fiel a todos los gobiernos republicanos, con el exilio de Ortega del Madrid republicano de 1936, que ya se había convertido en una gran checa comunista, un infierno, donde se mataba sin discriminación alguna, incluso a los que habían traído la República, tendremos que concluir que no es fácil reconciliar las posiciones políticas de maestro y discípulo. Por ejemplo, por la misma época que Gaos aceptaba el cargo de rector de la Universidad Central, Ortega tenía que salir hacia el exilio, porque corría el peligro de ser asesinado. Él mismo ha contado varias veces esos sucesos lamentables, por ejemplo, en uno de los anexos, «En cuanto al pacifismo…», de *La rebelión de las masas*, escribió con gran elegancia, es decir, no solo *pro domo sua* sino para defender la verdad y alertar sobre el gran desconocimiento de la situación de España en el mundo, lo siguiente: «Mientras en Madrid los comunistas y sus afines obligaban, bajo las más graves amenazas, a escritores y profesores a firmar manifiestos, a hablar por la radio, etc.,

cómodamente sentados en sus despachos o en sus *clubs*, exentos de toda presión, algunos de los principales escritores ingleses firmaban otro manifiesto donde se garantizaba que esos comunistas y sus afines eran los defensores de la libertad» [78]. En el año 37 se dice que hablaron Ortega y Gaos en París. Creo que no existió ese encuentro y si lo hubo, fue protocolario. No llegarían a un acuerdo sobre sus posiciones con la República; parece que Ortega, en su exilio parisino, no quiso recibir a Gaos, entre otros motivos, porque el discípulo estaba en París como representante político del Gobierno que le había obligado a exiliarse: «Mi padre», dice José Ortega Spottorno refiriéndose al paso de Ortega por París, «tenía buen cuidado en saber a quién recibía. No quiso hacer declaraciones; por eso los periodistas estaban excluidos de antemano. Y se negó también a recibir a gente que tuviera, en aquel momento, un puesto oficial en cualquiera de ambos bandos, aunque fueran amigos y estimados. Así no quiso recibir a su discípulo y colega José Gaos, que llegó a París como director del pabellón español de la Exposición Universal que iba a celebrarse pronto» [79].

Las diferencias políticas entre Ortega y Gaos eran profundas y, como veíamos más arriba, tenían su origen en la diferente concepción que ambos mantuvieron sobre el rol que debería haber desempeñado la Agrupación al Servicio de la República, disuelta a los catorce meses de su fundación [80], así como a la actitud demasiado impaciente, según Gaos, de Ortega ante la falta de logros de la República. Gaos ha explicado con precisión esas diferencias no sólo en la citada *Confesiones profesionales*, sino también en una carta que dirige a Ortega el 20 de mayo de 1931 acerca de la crisis por la que estaba pasando la Agrupación al Servicio de la República en Zaragoza, cuyo principal responsable de la organización era el propio Gaos. Esta carta [81] es una magnífica reflexión sobre el significado político de la Agrupación y, de paso, la primera gran crítica que lanza Gaos contra la pretensión de convertir la Agrupación en un partido político. Merece la pena leerse este documento, porque podemos estudiar a un filósofo que reflexiona sobre su propia acción política. Gaos no sólo está preocupado por la cuestión de los principios e ideas de la política, sino también sobre la organización concreta de este instrumento de participación política que acabó convirtiéndose, contra el parecer de Gaos, en un partido político. He aquí un profesor de Filosofía que nos ofrece, por decirlo con el espíritu de Rousseau, propuestas tanto en el ámbito de la formación de la voluntad política como en la organización *empírica*, si se me permite decirlo así, de esa voluntad.

La defensa de la noción de partido político, como principal vertebrador de la vida política, que lleva a cabo Gaos en este documento no excluye la existencia de otro tipo de agrupaciones

ciudadanas que den luz sobre la posibilidad de construir el bien común. De ahí que una de las cuestiones centrales que plantea la misiva sea la necesidad de mantener y afianzar la Agrupación al Servicio de la República, naturalmente, siempre que se deje claro que ésta no debe convertirse en un partido político. Todos los participantes en la asamblea de Zaragoza, cuyo contenido levanta acta esta carta de Gaos dirigida a Ortega como máximo responsable de la Agrupación, son partidarios de eludir las dos resoluciones extremas planteadas en la discusión, a saber, la conversión de la Agrupación en partido político o su disolución. Gaos no cree necesario un nuevo partido en el panorama político de la Segunda República, entre otros motivos, porque «muchos de los adheridos a la Agrupación, acaso la mayor parte, pertenecemos ya a un partido, y es lo más probable que la mayoría de los que nos encontramos en esta situación, puestos a optar entre lo viejo y lo nuevo, optemos por la fidelidad al viejo» [82]. La rigidez de Gaos en este punto es evidente. Si tiene que optar entre la Agrupación y su partido, el PSOE, siempre optará por su partido. Además, no confía ya en la Agrupación, porque los acontecimientos han desbordado las finalidades para las que fue creada; no obstante, sería menester mantenerla, pero planteándose con rigor tanto los nuevos fines como una nueva organización, que abandonase por completo la acción sobre las masas populares y se centrase en la acción sobre las clases y grupos dirigentes.

Pero, más allá de cómo pudiera haberse resuelto ese asunto, Gaos quiere manifestarle a Ortega que la Agrupación está en crisis, sencillamente, porque ha nacido con problemas insolubles. Gaos es contundente al decir que la «causa de la crisis de la Agrupación: una ambigüedad inicial, radical, de la Agrupación» y, además, ha sido desbordada, reitera, por los acontecimientos. La indefinición de la Agrupación a la hora de distinguirse de un partido político es insoportable: «En cuanto a la distinción entre la Agrupación y los partidos, me parece que, teóricamente, no hemos adelantado nada, y, prácticamente, más bien se va hacia una interesada y poco pulcra confusión» [83]. La conclusión de Gaos no puede ser más pesimista: la Agrupación nació por móviles y fines objetivos e impersonales, pero ya habían aparecido los intereses subjetivos y personales que le llevarían a darse de baja en el Grupo local de Zaragoza: «Yo no quiero perder, ni mi tiempo, ni mi tranquilidad, en visitas, reuniones y cavilaciones, no para nada grande, sino porque empieza, o sigue, la rebatiña de los puestos y cargos» [84].

He traído aquí esta carta para mostrar que Gaos se tomaba muy en serio su militancia política. No era un socialista de salón, como algún comentarista reciente del filósofo ha dejado caer con tanta maldad como torpeza histórica. No era un jovencito, cuando Gaos se afilió al

PSOE. Era un hombre maduro. Era ya todo un profesor de Filosofía de la Universidad de Zaragoza. No se había afiliado al partido fundado por Pablo Iglesias para distraer su valioso tiempo ni para jugar a la política como si fuera un profesorcito despistado. Por el contrario, su afiliación era una muestra de un compromiso político serio y muy pensado. Su pertenencia al PSOE no era una cuestión menor. Esta carta lo pone en evidencia. La crítica política de Gaos a Ortega tiene su origen en esta carta, que lleva fecha de 20 de mayo de 1931, y su mensaje es sencillo de retener: entre el socialismo, representado por el PSOE, y el liberalismo, defendido por la Agrupación al Servicio de la República, Gaos opta por el primero. Gaos nunca creyó en la Tercera España, en la famosa España liberal de los fundadores de la *Agrupación,* sino en la España socialista.

Sus actos de servicio a la causa socialista trató de *justificarlos* con resultados muy desiguales. Por un lado, explica con gran limpieza cómo llega al socialismo a través de ese empuje histórico que situó a todos los españoles *comprometidos* en la gran gesta histórica del cambio de régimen y optó por el partido de Besteiro y Fernando de los Ríos: «Entre los partidos españoles existentes y pugnante por el cambio de régimen, me resolví por el socialista […]. Me inclinaba que los problemas sociales del mundo de nuestros días, y más aún de los inmediatos futuros, no tienen más solución técnica que una solución socialista en algún sentido […]. Con todo, de más peso me parece que fueron las circunstancias españolas (las que le llevaron al PSOE). El partido destacaba entre los demás españoles como el más serio de todos» [85]. Pero, por otro lado, puede que pesara más, un motivo inconsciente a vivir en soledad, a vivir su individualidad absolutamente aislado; por miedo, sí, a la soledad Gaos se comprometió políticamente con el PSOE: «El horror de la soledad, el horror de ser individuo, inconsciente mientras no cayó bajo la conciencia filosófica, me ha hecho compartir con la muchedumbre, con la masa, de mis congéneres humanos, todas las huidas con que milenariamente vienen desviviéndose por no vivir este horror […]. Quién sabe si no me hice socialista movido por impulsos surgentes justo cuando empecé a dejar de congregarme con los demás fieles católicos en los templos…» [86].

Es llamativa la sinceridad que reflejan estas páginas. No tiene miedo a caer en contradicciones a la hora de explicar por qué se ha hecho socialista. Puede que esa opción política haya surgido de las condiciones históricas reinantes en la España de la época. O, por el contrario, puede que se haya afiliado al PSOE para dar satisfacción a una quiebra de su fe, es decir, una manera política de soldar una ruptura íntima de su vida religiosa. ¡No importa cuál sea el último resto de esa decisión! Sólo hay una certeza al alcance del lector de sus

Confesiones profesionales: la escritura de Gaos exhibe una sinceridad extrema. Es el mejor camino para no engañarse a sí mismo con las trampas que aparecen en toda autobiografía, especialmente si se precia de ser filosófica, en cierto sentido racionalista, a la hora de ofrecer *argumentos* para justificar conductas que en el pasado no tenían justificación alguna. Gaos asume, como hizo su admirado Descartes, que es imposible dar razón de una vida dedicada a la filosofía sin altas dosis de irracionalidad y sin sentido, en fin, de escepticismo. Esta autobiografía es de una sinceridad difícil de hallar en otras de su género, porque prefiere correr antes el riesgo de caer en contradicciones intelectuales que engañarse con falsas justificaciones de conductas pasadas de dudosa calidad moral. Gaos no se autoengaña. Es un tipo íntegro. No pretende ocultar nada.

Y sin embargo, ay, Gaos no consigue sortear del todo las trampas que nos tiende toda autobiografía; no es fácil darle coherencia a los dos motivos centrales que dirigen sus filosóficas confesiones: mostrar los hechos y su vivencia de ellos. La exposición con objetividad de los hechos, a la par que narramos con la máxima veracidad nuestra vivencia de ellos, no es tarea sencilla de la filosofía autobiográfica. Gaos tiene el afán de describir, por un lado, la época histórica que le ha tocado en suerte vivir; pero, por otro lado, tiene el hondo deseo de expresar del modo más preciso posible su vivencia, su experiencia íntima, de esa circunstancia histórica. Intenta contar los hechos históricos con la máxima precisión, pero sin traicionar el relato íntimo de cómo los vivió. El afán del cronista objetivo trata de conciliarlo con la tarea rigurosa de escribir las vivencias más íntimas de ese mismo cronista; pero, a veces, tengo la sensación de que la vivencia de esa realidad le tiende más de un embeleco a la hora de hacernos la descripción, la crónica, de algunos hechos significativos sobre el devenir de la Segunda República española. Curiosamente, Gaos nunca contrasta su crónica con la que ha hecho de esos mismos hechos el propio Ortega, precisamente, cuando están sucediendo y no, como hace Gaos, casi veinte años después de haber sucedido. Nuestro filósofo jamás desciende (o sólo levemente a aquellos pasajes que le interesan) a narraciones e interpretaciones fundamentales escritas por Ortega en el primer año de la República.

¿Cuánto habría dado yo por una crítica rigurosa de Gaos a algunos de los textos de Ortega de esa época. Nada dice Gaos sobre una parte decisiva del testamento político de Ortega contenida en «¡Viva la República!» y «En nombre de la nación, claridad», artículos publicados el 3 y el 9 de diciembre, respectivamente, de 1933 en el diario *El Sol*. Por desgracia, no hallaremos comentario alguno de Gaos a esos textos decisivos de Ortega que le obligaron a abandonar la actividad política durante la República y, más tarde, durante la Guerra civil y el

Franquismo. Ahí nunca desciende Gaos, porque corre el riesgo de entrar en conflicto con su interpretación de los hechos; prefiere moverse en el terreno de las generalidades y del relato políticamente correcto de uno de los dos bandos de la guerra civil española. Es como si de repente desapareciese el filósofo, el hombre que aspira a la máxima objetividad y universalidad, y tomara su lugar el político comprometido con un determinado y concreto fin político. Su voluntad de verdad a veces parece inclinarse ante la causa socialista. Pero, por fortuna, nada de eso habla contra la sinceridad que reflejan sus *Confesiones profesionales*.

Cualesquiera que fueran los motivos que llevaron a Gaos al socialismo, y cualesquiera que fueran las evaluaciones que pudiéramos hacer ahora de ellos, nadie podrá mantener con seriedad que no hubieran sido importantes para un hombre, un filósofo, que hizo del rigor y la elaboración de un sistema filosófico su principal designio vital. Carece de sentido, pues, mantener que el socialismo de Gaos es un asunto menor y sin importancia para analizar su obra filosófica. Y menos todavía puede pasarse por alto su compromiso con los diferentes gobiernos de la Segunda República española a la hora de hablar de su relación filosófica y política con Ortega. Este asunto es determinante para estudiar las limitaciones de Gaos a la hora de valorar [87] la aportación de Ortega a la teoría política. La interpretación gaosiana de la crítica de Ortega a la democracia morbosa, por decirlo brevemente, está lejos de la filosofía y muy cerca de la ideología. He ahí mi principal discrepancia con Gaos, según vengo expresando desde hace más de veinte años, y que volveré a pensar en estas páginas, después de una relectura de esos dos grandes textos de Gaos ya citados más arriba: *Ortega y España* y *Ortega y la política* [88], que amplían y ahondan las críticas llevadas a cabo por Gaos en sus *Confesiones profesionales* a la impaciencia de Ortega con la Segunda República.

El primero de esos ensayos fue redactado para una conferencia *leída* el 21 de noviembre de 1955, poco tiempo después de la muerte de Ortega, en el Casino Español de México. Subrayo el término leída, porque Gaos quería destacar la mucha importancia que tenía para él este texto dentro de su obra: «Tengo que empezar pidiendo a ustedes que me disculpen por leer en vez de hablar. A los españoles de raza nos gusta que el orador hable, no que lea. Quizá por lo mismo por lo que nos gustan los toros. Porque nos gusta el espectáculo del reiterado peligro de muerte, reiteradamente vencido por el valor y el arte. El orador que habla está en reiterado peligro de muerte de su palabra por la falla de un término, de una frase, de una idea, de un argumento; pero mientras nada de esto le falla, va reiteradamente venciendo el peligro su arte y su valor, que siempre se necesita alguno

para hablar en público. Pero yo tengo en esta ocasión un indeclinable interés porque mis palabras consten como no podían constar más que escribiéndolas para leerlas» [89]. No quería Gaos que le pillará, pues, el toro de la vida, de la irracionalidad ante quien consideraba el filósofo más importante de España. Y, por supuesto, el filósofo determinante de su propio pensamiento. Su filosofía sólo puede entenderse como una tarea permanente pro y contra Ortega. Una filosofía objetiva y sistemáticamente elaborada, como la que pretendía Gaos, no podía exponerse ante el terrible toro de la filosofía y política españolas. Este texto es muy importante no tanto para hacernos cargo, una vez más, de la declaración explícita de Gaos acerca de que Ortega ha sido su principal maestro, cuanto para entender la profunda divergencia entre maestro y discípulo que, como analizaré a continuación, no puede separarse de su entrega absoluta a la causa de la Segunda República, que le impidió valorar en sus justos términos la obra política de Ortega.

El segundo ensayo, *Ortega y la política*, amplia la crítica, pero sigue sin entrar en los textos políticos de Ortega sobre la Segunda República. Nada dice de ellos Gaos. Penosa es esa actitud, porque esos ensayos conforman la clave intelectual para entender no sólo la actitud de Ortega antes, durante y después de la guerra, sino la propia plausibilidad de su filosofía para analizar las circunstancias históricas de España. Sin embargo, Gaos jamás estudió, analizó y criticó esa decisiva obra de Ortega. No se hizo, en fin, cargo de esos ensayos, o peor, no atendió sus razones, porque estaba cegado por su defensa radical de los gobiernos de la República. Esa actitud, agudizada por el exilio, le impidió ver no tanto la dignidad de la vida de Ortega en la España de Franco, cuanto la grandeza de un pensamiento político que aceptaba su destino: el regreso a su nación. Pareciera que su entrega a la causa republicana le impidiera leer con rigor filosófico los dramáticos escritos de Ortega sobre el fracaso de la República. No hay ni una sola referencia en los ensayos de Gaos a los textos políticos de Ortega del 32 en adelante. Es algo extrañísimo. A pesar de que nos advierta de las dificultades de separar la actuación política de Ortega de su pensamiento, tiende únicamente a enjuiciar la situación de Ortega sin atender a las razones dadas por el propio Ortega en sus ensayos políticos: «En la exposición de la trayectoria [política de Ortega], voy a atenerme a lo político en el sentido más estricto, y dentro de ello, a lo decisivo y a lo español. No me ocuparé con el pensamiento de Ortega acerca de la política en general o de política extranjera o internacional. No porque este pensamiento no tenga importancia, sino porque no le corresponde una actuación comparable, ni de lejos, a la que corresponde a la actuación de Ortega en la política nacional, y porque la importancia de esta actuación y

del pensamiento a que corresponde es mucho mayor que la de aquel otro pensamiento en la vida de Ortega y para España» [90]. Sin ánimo concluyente, tiendo a pensar que Gaos no comprendió, o peor, no quiso prestar atención a las extraordinarias razones de la obra política de Ortega después del año 1932.

No obstante, son dignos de resaltar los logros de Gaos en estos dos ensayos; significan un esfuerzo honrado y serio de síntesis del pensamiento político de Ortega, aunque su posición política le impida ser original. En todo caso, quien muestre las limitaciones de Gaos a la hora de hablar de la política de Ortega, tendrá que señalar sus grandezas, especialmente su capacidad de compromiso con la idea socialista de la República. Gaos no jugaba con la política, insisto, como nos han dado a entender algunos intérpretes superficiales de su pensamiento. De múltiples maneras puede valorarse la actitud mostrada por el filósofo en estos dos ensayos frente a la filosofía y la trayectoria políticas de su maestro, salvo que fueran unos estudios *afectivos* y *compresivos* con el drama que Ortega vivió durante la Segunda República. Al contrario, Gaos fue incapaz de percatarse de la íntima trabazón del pensamiento de Ortega con su acción política durante la Segunda República y la Guerra Civil española; más aún, creo que Gaos fue absolutamente ciego para comprender el significado personal del programa de nacionalización del Estado español que emprendió Ortega ya, en 1922, en el prólogo que sirve para presentar la segunda edición de *España invertebrada*, desarrolló en *La rebelión de las masas*, y amplió de modo ejemplar en sus escritos políticos sobre la Segunda República.

Gaos no quiso ver ni estudiar el contenido filosófico de *Vieja y nueva política*, *La redención de las provincias* y, sobre todo, desconsideró la urdimbre democrática de la filosofía política de *Rectificación de la República*. Son obras de tanta envergadura para comprender la filosofía política de Ortega como los prólogos y los epílogos que escribió, después de 1936, para las diferentes ediciones extranjeras que se hicieron de *La rebelión de las masas*. Tampoco de esta obra clave de Ortega quiso saber nada Gaos. Lo diré de otro modo, es absolutamente frívolo mantener que Ortega fue impaciente con la Segunda República. Gaos siempre juzgó prematura la desilusión de Ortega con la República. Sin embargo, nadie con más inteligencia y valor que Ortega coadyuvó a la llegada de la República. Nadie hizo más sacrificios personales que Ortega para la construcción de una República liberal. Nadie se jugó la vida, e incluso su vida filosófica, o sea su responsabilidad intelectual al servicio de una causa nacional, como Ortega en la Segunda República. Ortega trajo la República, participó en ella y tuvo que salir a escape para que no lo mataran quienes habían cambiado por completo su liberal sentido y espíritu

democrático, pero Gaos, su discípulo y entregado por completo a la causa socialista, le acusa de impaciencia y desilusión prematura con el régimen republicano.

¿Es creíble la reiterada objeción de Gaos contra Ortega?, ¿fue en verdad impaciente Ortega con la República? Intentaré razonar que la observación es, más que discutible, falsa. Pero, antes de seguir, repasemos cómo la formula Gaos: La decepción acerca de la República, manifestada por Ortega a los siete meses de haberse instaurado el régimen republicano, aun estimándola injustificada, como la estimé al conocerla y como sigo estimándola, por lo que diré enseguida, y la condenación de la dictadura de Primo de Rivera, hecha en los pasajes que reproduje del artículo «El error Berenguer», aun estimándola exagerada, como la estimo, comparando aquella Dictadura con la actual, me parece que permiten comprender y justipreciar la posición tomada y mantenida por Ortega durante la llamada guerra civil española y la correspondiente posguerra hasta su muerte […]. La trayectoria política de Ortega fue, pues, perfectamente consecuente consigo misma, aun cuando su decepción acerca de la República fuese prematura, como me lo pareció al conocerla y me sigue pareciendo [91].

Gaos reitera por dos veces, en 1956, esa misma crítica a Ortega, que ahora extiende a otros intelectuales liberales: «A partir de aquella conferencia de diciembre de 1931 pasó el propio Ortega a un absentismo mortal también, al menos en parte, quizá para la República misma y a mí no me cabe duda que para él. Para la República misma, por la repercusión que no dejó de tener la posición tomada para con ella por Ortega y otros intelectuales de prestigio, por infundada o, por lo menos, prematura que fuese, como a mí me pareció entonces y ha seguido pareciéndome hasta hoy» [92]. Un poco más adelante reitera el reproche, aunque ahora lo formula en un tono tan irónico que bordea la agresividad verbal, pues que no deja de resultar extraño, incluso poco elegante que Gaos, lector serio de la obra de Ortega, acuse al maestro de *temperamento revolucionario*. Lean, por favor, la cita y verán que no exagero: Por mi parte, desde que me pareció que su abstención iba a durar, he pensado hasta hoy lo mismo —y lo mismo que de Ortega, de los otros grandes intelectuales españoles que siguieron un proceso semejante al de Ortega en relación con la República—: que en relación con ésta tuvieron una impaciencia histórica sumamente paradójica en varones todos tan sesudos y tan sabedores de la historia. Una paciencia de decenios con la Monarquía, constitucional y dictatorial, y una paciencia de sólo unos meses con la República. Parece una inesperable encarnación extremada en tales varones del temperamento revolucionario, en cuanto éste es el que quiere se realicen sus ideales dentro de la duración normal de su

propia vida al precio de la revolución, a diferencia del partidario de la evolución, que acepta prácticamente, cuando no también teóricamente para módulos temporales de la historia, no los de la biografía, sino los de la historia misma [93].

Esa cita revela un desconocimiento absoluto, o peor, un desprecio intelectual por los análisis realizados por Ortega a finales de 1933, después de las elecciones celebradas el 19 de noviembre de ese año, que son decisivos, aún hoy, para entender el régimen de la Segunda República en general, y el modo de vivirlo Ortega en particular. La República había fracasado, incluso mucho antes de escribir este texto de 3 diciembre de 1933, pero Ortega regresa de su retiro de la vida pública para gritar, cosa a la que no acostumbraba, *¡Viva la República!* El título del ensayo es bien significativo y el contenido no deja lugar a equívocos: Ortega sigue defendiendo la República, a pesar de todos los pesares, especialmente a pesar de que sus maldades le hayan hecho marginarse de toda actividad política; sin embargo, Gaos pasa por alto el asunto, no sólo no lo comenta sino que sigue insistiendo que Ortega no ha sido paciente con la República. Terrible. La derecha ha ganado las elecciones generales y Ortega sale a la plaza pública para criticar que su comportamiento con las masas ha sido tan demagógico como el del Gobierno saliente, pero esto parece que no tiene importancia para Gaos en su juicio despectivo sobre Ortega. El maestro se desgañita gritando ¡viva la República!, pero el discípulo no quiere escucharlo.

Mas el grito de Ortega no es fingido sino doloroso. Es el grito de un hombre, de un filósofo, que sigue luchando por organizar la vida en común a través del régimen republicano. Aunque sólo fuera por eso, porque los resultados de las elecciones de noviembre del 33 no le resultaran agradables, reconocía que eran otra oportunidad para la República. Abandona, seguramente, con dolor su silencio y vuelve a apostar por la República no sólo razonando sino gritando. Prestemos atención al desgarro filosófico de Ortega: Mi grito: «¡Viva la República!» no va, pues, dirigido a ninguna galería. Al contrario: yo lo lanzo hoy contra todas las galerías, contra todas las masas, contra todas las demagogias. Porque la propaganda de *derechas* ha sido tan demagógica, tan vergonzosa y tan envilecedora de las masas como aquella contra la cual protestaba yo en mi discurso de León. No basta tener razón, como la han tenido, en encresparse contras las violencias y la frivolidad de un Gobierno insensato. Es preciso, además, tener razón ante España, ante el decoro nacional, que reclama de todos nosotros desesperados esfuerzos para levantar el nivel moral de nuestra vida pública. Al frenesí del obrerismo va a suceder la exacerbación del señoritismo, la plaga más vieja y exclusiva de España.

Pero, repito, nada de esto que ha pasado y pasa es tiempo perdido e inútil

desastre. Todo esto será necesario para que un número suficiente de españoles llegue al convencimiento de que es preciso empezar desde el principio, y, reuniéndose en grupo apretado como un puño, iniciar una política absolutamente limpia y sin anacronismos [94].

Ortega sigue clamando a favor de la República: ni señoritismo ni obrerismo, ni derecha ni izquierda, sino un régimen liberal y democrático que no excluya a nadie. Es obvia la persistencia de Ortega a favor de la República, pero Gaos sigue empecinado en mantener que se precipitó con su crítica al devenir republicano. Permítanme dar otro testimonio de esa obsesiva e infundada crítica de Gaos a Ortega. Ahora no se trata de un texto de Gaos, sino de alguien que conocía muy bien la ambición de los intelectuales metidos a políticos y, además, era un experto en recoger las opiniones políticas de hombres que sabían el significado exacto de las palabras. Entre las huestes republicanas, la capacidad expresiva, literaria, de este político español del siglo XX no tiene comparación. Me refiero al culto Manuel Azaña. Sus *Memorias políticas y de guerra*, uno de los libros más racionalistas e impíos de la literatura política española de finales de los treinta, recoge un testimonio impagable sobre la actitud de Gaos ante sus maestros García Morente y Ortega, que confirma, una vez más, esa extraordinaria disposición de nuestro filósofo por la causa final de la Segunda República, la causa socialista.

El 8 de octubre de 1937, en La Pobleta (Valencia), figura en las memorias de Azaña como día de audiencia. Ese día pasaron por el despacho del presidente de la Segunda República personas importantes como José Gaos, rector de la Universidad de Madrid; Pedro Carrasco, decano de la Facultad de Ciencias de Madrid y director del Observatorio, Ignacio Bolívar, Royo Gómez, Cuatrecasas y Antonio Zulueta, representantes del Museo de Ciencias Naturales; la visita más interesante de ese día, a juicio del propio Azaña, corresponde a dos representantes de los Estados Unidos de Norteamérica, O´Connell y Bernard, amigos políticos y personales de Roosevelt, pero a la que más espacio dedica en su especial diario es a la conversación con Gaos. Azaña recoge con astuta y sutil precisión la actitud del filósofo Gaos ante el comportamiento crítico de su maestro, Ortega, con la República. El reproche a Ortega iría más allá de la acusación de impaciencia con la República para situarse en el terreno de la maledicencia y la calumnia, porque el filósofo, según Gaos y Azaña, habría querido jugar a los dos bandos enfrentados en la guerra. Lean directamente las palabras de Azaña, después de haber presentado a Gaos como un hombre muy circunspecto y comedido, y juzguen ustedes mismos la complicada relación política de Gaos con sus maestros. Una vez que Gaos le informa al presidente sobre la Exposición de París, dice Azaña: Llevo la conversación hacia los

emigrados voluntarios, suponiendo que Gaos conoce las andanzas de algunos […]. Ha visto a pocos emigrados, que, en general, se retraen. Lamentan lo que han hecho, sobre todo algunos con quien le unía estrecha amistad. No han visto que ahora no se trataba de ser amigo o enemigo de éste o aquel Gobierno, de tal o cual político, sino de servir a la causa nacional, puesto que se liquida la vida de España. Se marcharon al extranjero para conservar en el porvenir ciertas posiciones, creyendo que la guerra se acabaría en seguida con el triunfo de los rebeldes. La inesperada duración de la guerra los ha puesto en una situación sin salida. Si no estaban conformes con algo o con nada de lo que aquí se hacía, han podido decir que tampoco lo estaban con lo que hacen en el otro lado. Se han abstenido, porque eso habría sido un modo de comprometerse. Han querido jugar en los dos paños, y pueden perder en los dos. A alguno de los ilustres emigrados (Gaos se reserva el nombre) le han hecho saber desde Burgos, contestando a una exploración, que en ningún caso le admitirían en su campo.

—Algunas de esas personas —le interrumpo— han querido reservarse para escribir, como si dijéramos, el último capítulo de la filosofía de la historia, y ya en posesión del dato definitivo, demostrar fácilmente que siempre tuvieron razón y que ya ellos habían dicho… En la vida pública es menester exponerse a fracasar. Cuando se supedita todo a suprimir ese riesgo, el fracaso es seguro.

Gaos asiente. Le pregunto por algunos antiguos amigos, pero no tiene noticia de ellos. Sabe que García Morente, después de ser eliminado del escalafón de catedráticos («cosa difícil de evitar», observa), se marchó a Francia y después, con toda su familia, a Tucumán, donde le han dado una cátedra de filosofía. «¿Qué puede ser la filosofía en Tucumán?», pregunto. Gaos no lo sabe, y se ríe. Ortega reside en un pueblecito holandés, cerca de Leyden, mal de salud y de recursos. «¿Usted cree que Ortega corría algún peligro en Madrid?», le digo. «Ninguno». «Sé que estaba muy enfermo. Fuera de eso, cualquier Gobierno, el más distante de los puntos de vista de Ortega, no solamente le habría protegido si le amenazaba algún peligro, sino que le hubiese puesto en las condiciones que él quisiese para servir al interés público». «En general, esa emigración nos ha hecho mucho daño», confirma Gaos [95].

Ortega tuvo que exiliarse de España, su vida corría un serio peligro, pero Azaña y Gaos pintan un Madrid casi idílico en el que Ortega hubiera podido seguir una vida tranquila. La narración de Azaña mueve a hilaridad, o peor, da pena, porque este hombre, el más alto representante de la República no se enteraba de lo que estaba pasando en el Madrid republicano de los comienzos de la guerra. Tampoco parece que Gaos ofrezca un retrato realista de la situación. Pero, más allá de las valoraciones que nos merezca la visión edulcorada de ese Madrid republicano, llama la atención la tozudez de dos hombres ilustrados, como Gaos y Azaña, para entender la conducta de Ortega con la República, quien había dejado muy claro en octubre del 32 que por el camino del particularismo y la acción directa la República era

inviable. Imposible. Mas seguía apostando por ella por *razones del corazón*. La narración de Ortega sobre el devenir del régimen republicano era impecable. Lúcido. Pero sus coetáneos se resistían a verlo. Despreciaban su diagnóstico, incluso cuando los hechos, la propia llegada de la guerra civil, le daban la razón a Ortega. Resulta obstinada y patética la común actitud de Gaos y Azaña, en plena guerra civil, acusando a Ortega de impaciencia con la República. Absurdo. El cuerpo político español, sobre todo después de la aprobación del Estatuto de Autonomía de Cataluña, estaba destrozado ya en 1932, pero Azaña seguía sin ver lo que había denunciado con brillantez Ortega en el debate para la aprobación de ese Estatuto. Por ese camino, según adelantó Ortega, la República estaba abocada al fracaso, a pesar de que él intentara parar esa deriva a través de la creación de un gran partido nacional. No lo consiguió y se retiró a la vida privada, pero siempre estuvo dispuesto a arrimar el hombro, como hace todo buen filósofo-ciudadano, si era para enderezar el rumbo que había tomado el régimen.

Por lo tanto, lejos de criticar a Ortega por una *prematura desilusión* con la República, tendríamos que resaltar su dedicación plena para traerla y sostenerla. Es digna de alabanza su capacidad de resistencia, su entusiasmo político y su afán negociador con unos y con otros para que la República no se convirtiera en un régimen político experimental de carácter totalitario. Ortega dejó la vida política a finales del 32, pero su retirada, como no podía ser de otro modo tratándose de uno de los más grandes filósofos de nuestra época, era absolutamente política. Retirada socrática. Filosófica. Quería dejar claro testimonio de que su fracaso personal coincidía con el fracaso colectivo de una sociedad que se negaba a ver lo evidente: la política era y es tener una idea clara de Estado dentro de una nación. Si la nación era lo que había puesto en cuestión la República, entonces el futuro del Estado, de la política, estaba escrito. Todo amenazaba ruina. Otra vez el problema clave era la defensa de la Nación.

Ortega había fracasado en su intento de construir una república democrática y liberal, un sistema político para todos, pero quienes despreciaron sus análisis, entre ellos se cuentan Azaña y Gaos, fueron casi aniquilados. Estaban viviendo una terrible guerra civil, pero seguían obstinados en culpar a Ortega de sus males. Tenían que estar muy ciegos para negar la evidencia, o peor, estaban presos de una ideología revolucionaria que Ortega estaba cuestionando desde 1923. La ideología manifestada en actos de servicio a unos gobiernos absolutamente desnortados les impedía aprender algo del acertado diagnóstico de Ortega. La ceguera ideológica de Azaña y Gaos les hacía confundir la maldad con el heraldo que la predecía. Se reían del bueno de García Morente, porque no se lo imaginaban dando clases de

filosofía en Tucumán, e ironizaban sobre la supervivencia con modestia de Ortega en su exilio europeo, pero no se percataban de que ellos estaban en una situación similar: al borde de perder la guerra y a punto de salir también ellos, el todopoderoso Azaña y su rector Gaos, para el exilio. La inconsciencia de Gaos y Azaña, después de casi dos años de guerra, para darse cuenta de que todos, absolutamente todos, estaban perdiendo la guerra, resulta patética.

Todos perderíamos la guerra. Ésa fue la gran predicción de Ortega en su obra política que se negaban a aceptar los republicanos. Esa gran verdad aún sigue vigente. Es filosófica. Todos perdimos la guerra. En resolución, el juicio de Ortega sobre el fracaso de la República se habría adelantado, casi veinte años, al formulado por el historiador socialista Antonio Ramos-Oliveira en el tomo III de su *Historia de España* , publicada en México en 1953. Gonzalo Redondo [96] ha estudiado con perspicacia histórica esta similitud de juicios entre Ramos-Oliveira y Ortega. Veinte años después del ensayo de Ortega *¡Viva la República!*, Ramos-Oliveira coincide, en 1953, con el juicio de Ortega. Los resultados de las elecciones de 1933, especialmente el fracaso electoral de la antigua mayoría de izquierda surgida de las elecciones de 28 de junio del 31, son enjuiciados por Ramos-Oliveira como si tuviera de telón de fondo los escritos de Ortega de esa época: «La deficiente información histórica, la falta de un gran capitán político o de verdaderos hombres de acción, el flojo pulso cívico de los partidos del Régimen, la corrupción de uno de los grupos republicanos más numerosos: ésas fueron a mi entender, las causas de que se perdiera la República (en noviembre de 1933). Tratar de descubrirlas en la Ley electoral, en el voto femenino, en la abstención de los anarquistas o en otros sucesos subsidiarios y adventicios, sería renunciar a comprender toda la profundidad histórica del drama» [97].

«La profundidad histórica de ese drama» fue, en efecto, lo que vio Ortega con precisión mucho antes de que lo viesen los historiadores de la Segunda República. Ortega fue, a pesar de la opinión de Gaos, muy paciente y demasiado optimista para seguir apostando por una República que iba de fracaso en fracaso. Él ya se había retirado de la política, después de la aprobación del Estatuto Catalán, por cierto, Ortega aprovechó esa oportunidad para ofrecernos otras tantas razones de la deriva republicana hacia el caos, pero ahora, en 1933, después de las elecciones de noviembre, vuelve con redoblado optimismo a decir que hay que seguir apoyando a la República. Tras sufrir varias derrotas, como la disolución de la Agrupación al Servicio de la República, soportar el triunfo de los gobiernos jacobinos de la Segunda República, que *ninguneaban* las posiciones de nuestro filósofo, y conllevar estoicamente el fracaso de algunas de sus empresas periodísticas más queridas, Ortega muestra un optimismo envidiable

al manifestar que España no tiene otra salida que la propia República: «Creo, en efecto, que la República se consolida en estas elecciones, a pesar de cuanto han hecho para evitarlo sus gobernantes y del ningún apego a ella de las oposiciones hoy victoriosas. Esto, precisamente, es lo curioso del caso y sobre el que conviene hacer meditar a propios y extraños: un Régimen que se va consolidando a pesar de todos los pesares, cuyos defensores son en buena parte sus mayores enemigos y cuyos enemigos tendrán que hacerse, quieran o no, sus defensores» [98].

Siempre defendió Ortega la consolidación del Régimen republicano, otra cosa eran los gobiernos que lo arruinaban. Parece, pues, exagerado y poco razonable el reproche de Gaos sobre la impaciencia de Ortega con la República. La relectura de los ensayos que escribe Ortega, a finales del 33, demostraría sobradamente no sólo que había sido muy paciente con el régimen republicano, sino que siempre estuvo dispuesto a defenderlo incluso a costa de quienes lo devoraban desde el Gobierno. Si la crítica política de Gaos a su maestro dista mucho de estar justificada, entonces ¿cabría decir que el asunto se reduce a un problema psicológico de Gaos con el maestro? No lo creo. Me resisto a ese tipo de explicación de psicoanálisis barato. Quizá haya algo más importante. Acaso exista un argumento filosófico. Abramos otro capítulo para seguir este cuento de nunca acabar, quizá narración filosófica, que escribió Gaos sobre Ortega, que desgraciadamente ha coadyuvado a crear una imagen política e ideológica de Ortega en las antípodas de un pensador demócrata, es decir, un filósofo genuinamente ciudadano.

54 OC IV, 612.

55 OC IV, 804 y 805.

56 MORÓN, G.: *Historia política de Ortega y Gasset*, México, 1957. Hay edición de este libro en Editorial Ateneo de Caracas, 1980, la contraportada de esta edición dice que este libro se publicó por primera vez en México, Oasis, 1960, pero el prólogo del autor está fechado en abril de 1957.

57 *Ibidem*, pág. 15. «Además», sigue diciendo quien llegó a ser presidente de la Real Academia de la Historia de Venezuela, «se refuerza aquello de que Ortega fue un dialogador; su obra política fue eso: un diálogo y no una acción», *ibidem*, págs. 15 y 16.

58 De ejemplos de ese marxismo salvaje están llenas las bibliotecas españolas, pero recordemos solo dos libros. El primero es el libro, publicado al final del franquismo, de ARIEL DEL VAL, F.: *Filosofía e ideología liberal, fascismo*. Fernando Torres, Valencia, 1976, págs. 137 y ss., y el segundo, editado en la primera época que llega al poder el PP, es de MORÁN, G.: *El maestro en el erial*, Tusquets, Barcelona, 1998.

59 Retomo aquí mi «ensayo introductorio» a GAOS, J.: *Confesiones profesionales. Aforística.* Editorial Tecnos, Madrid, 2015.

60 GAOS, J.: *Obras completas,* XVII*, Confesiones profesionales*, ed. cit., pág. 75. Hay también edición de esta obra en la editorial Tecnos, Madrid, 2015.

61 GAOS, J.: *Obras completas,* V. *El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea.* Prólogo de Elsa Cecilia

Frost. Coordinación de la edición: Fernando Salmerón. UNAM. México, 1993. GAOS, J.: *Obras completas*, VI. *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*. Prólogo de José Luis Abellán. Coordinador de la edición: Fernando Salmerón. UNAM, México, 1990.

62 Es amplia la bibliografía secundaria sobre los vínculos y disensiones entre Ortega y Gaos, recientemente se han escrito dos interpretaciones sobre esa compleja relación: VALERO PIE, A.: *José Gaos en México. Biografía intelectual, 1938-1969*. Tesis de doctorado. Colegio de México, México, 2012. LASAGA MEDINA, J.: «Introducción» a GAOS, J. *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2013. Por un lado, Valero Pie considera que la defensa de Ortega por parte de Gaos, en una tendenciosa interpretación, era meramente estratégica: «Gaos se encontró a tal punto asociado con la figura de Ortega que su justificación suponía, en realidad, una autodefensa», pág. 121, en fin, la autora parece decir que Gaos despreciaba en privado a Ortega y lo defendía en público por interés personal: «Si bien en público quemó alguno que otro incienso, Gaos estuvo lejos de adorar en su altar particular a la figura de Ortega, falso ídolo al que en realidad nunca prestó su fe». Por otro lado, la interpretación de Lasaga sobre esta fundamental relación entre Ortega y Gaos es tan *abstracta* y *políticamente correcta* que ni siquiera contempla la diferencia política entre los dos filósofos. Por mi parte, he estudiado esta relación en MAESTRE, A: *Meditaciones de Hispano*-América, 2ª ed. Escolar y Mayo, Madrid 2006. MAESTRE, A.: *Viaje a los ínferos americanos,* 2ª ed. Infova, Madrid, 2011. MAESTRE, A.: «Ensayo introductorio» a GAOS, J.: *Confesiones profesionales. Aforística.* Ed. cit., págs. 252 a 268 y 288.

63 GAOS, J.: *Obras completas*, vol. XVII. *Confesiones profesionales. Aforística*, ed. cit., pág. 105.

64 *Idem*.

65 *Ibidem*, págs. 105 y 106.

66 Cfr. MAESTRE, A.: *Latidos culturales*. Ediciones Clásicas, Madrid, 2013. Cfr. Entrevista a Julián Marías de César Alonso de los Ríos y Agapito Maestre, diario *ABC*. 12-01-2003. Ante mi aseveración: «usted ha sido crítico con la Segunda República y también con las posiciones de Ortega ante la República», nos contestó Marías: «Ortega no previó lo que iba a pasar y habría debido hacerlo. Había que haber sido consciente de en qué manos se ponía el pandero. Es evidente que la situación era mala en el año 30 y que había muchos motivos para el descontento pero, a la vista de lo que sucedió, habría sido mejor que la monarquía hubiera seguido con sus defectos porque de la República salió el desastre de la guerra civil».

67 GAOS, J. : *Obras completas*, XVII, ed. cit., pág. 105.

68 *Ibidem*, págs. 104 y 105.

69 Cfr. MAESTRE, A.: *Otra realidad*. Editorial Tecnos, Madrid, 2015, págs. 25 a 30.

70 Mindán Manero recuerda que, cuando estalló la guerra, Gaos era el principal responsable de la Universidad de Verano de Santander, lógicamente la Universidad se cerró, los estudiantes extranjeros regresaron a sus países de origen y «los españoles, acompañados de Gaos y demás profesores, se trasladaron por mar hasta el sur de Francia. Gaos pretendía que entrasen todos en la zona republicana, pretextando que era él el responsable de la expedición […]. Pero muchos de los alumnos se resistieron y acudieron a pedir apoyo a las autoridades francesas. El Prefecto del Departamento determinó que los que quisieran fuesen a la zona republicana, los que quisieran a la zona nacional y si alguno no deseaba entrar en ninguna de las dos que se quedara en Francia.

Una vez en Madrid tuve ocasión de hablar con él varias veces. Lo encontré como amargado y con actitudes más duras que habitualmente, pero como siempre se portó bien conmigo, y me atendió en todo lo que pudo […]. Durante este período el carácter de Gaos se me desdibujó; ya no era el hombre liberal que había sido,

apareció en él una cierta intransigencia agria y dura. Cuando, a principios de septiembre se formó el gobierno presidido por Largo Caballero y constituido por socialistas de izquierda y comunistas, el sentido democrático desapareció, se nombraron para los principales cargos personas de plena confianza. Quisieron que el Rector de la Universidad de Madrid fuese un socialista; le ofrecieron el cargo a Besteiro que lo rechazó; tampoco lo quiso aceptar Fernando de los Ríos, pero fue aceptado por Gaos cuando se lo ofrecieron […]. Por aquellos días los sindicatos y partidos de izquierda reclutaban voluntarios para luchar en los frentes. Previamente hacían la instrucción, aprendían a manejar las armas y desfilaban por la Castellana formados y a paso militar. También Gaos se presentó como voluntario y los periódicos dieron la noticia de que el Rector de la Universidad de Madrid desfilaba como voluntario con el fusil al hombro para prepararse para el frente. Pero Gaos no fue a los frentes de guerra. Los nacionales seguían avanzando hacia Madrid; ya habían tomado el Alcázar de Toledo. En octubre, en vista del peligro, el gobierno decidió trasladarse a Valencia y le acompañaron algunos organismos, entre ellos la Universidad. Gaos fue Rector de la Universidad de Madrid en Valencia y desde ese momento perdí el contacto personal con él y no nos volvimos a ver». Cfr. Manuel Mindán Manero: «El magisterio de José Gaos en España», en RODRIGUEZ DE LECEA , T. (Ed.): *En torno a José Gaos*. Institució Alfons el Magnànim. Madrid, 2001, págs. 66 y 67. Espero que esa larga cita haya merecido la pena para acercar al lector la figura de Gaos en la guerra española. En todo caso, es una prueba más, aparte de otras muchas que nos ofrece el propio José Gaos, sobre su compromiso con el Gobierno de la República.

71 GAOS, J.: *Obras completas*, XIX, ed. cit., págs. 184 a 207. A propuesta del presidente del Consejo de Ministros, Francisco Largo Caballero, Gaos fue nombrado por el presidente de la República, Manuel Azaña, Comisario General de España en la Feria Internacional de París, el 3 de febrero de 1937, aunque desde el 3 de noviembre ya tenía «pasaporte para misión oficial» y, de hecho, ese mismo mes se trasladó a París para preparar el pabellón español de la Exposición.

72 Así expone Gaos a Negrín sus gestiones en París: «[…]. En los detalles de los gastos presupuestados a partir del 21 de mayo, hay una partida referente a un mapa luminoso que probablemente se reducirá a la mitad, porque visto el coste de dicho mapa nos inclinamos a reemplazarlo por otro no luminoso. Verá usted también un interrogante en la partida de las esculturas y pintura mural de Picasso. Éste se puso a nuestra disposición sin condiciones, pero las personas de quienes me aconsejé, el Embajador entre ellas, y mis colaboradores, convinimos en que era forzoso para asegurar su colaboración hacerle unos anticipos, de cierta consideración, que han sido 50.000 Frs. que figuran en el detalle de los gastos hechos hasta el 21 de Mayo.

La pintura mural hecha expresamente para nuestro Pabellón debe ser adquirida por el Estado y por lo tanto a éste toca fijar en qué cantidad considere conveniente completar, como precio de esta adquisición, los 50.000 Frs. que se le han adelantado, teniendo presente que hasta ahora tampoco se han reembolsado especialmente a Picasso los gastos considerables de ejecución de esta pintura y sobre todo de las cuatro esculturas hechas también expresamente para el pabellón». Cfr. GAOS, J.: *Obras completas*, vol. XIX, ed. cit., pág. 186.

73 Sus opiniones políticas estaban más que enfrentadas, endemoniadas por las trágicas circunstancias… Por lo tanto, aquí sólo me permito verter dos opiniones muy autorizadas sobre el asunto. La primera es del propio García Morente. La segunda es de Paulino Garagorri, uno de los grandes discípulos de Ortega, liberal y encargado de publicar, en momentos políticos difíciles, con gran esmero obras políticas y libros póstumos del filósofo, por no decir nada de su magnífica y honrada edición de las *Obras Completas* de Ortega. Vamos con el primer documento, una carta de Manuel García Morente, a José Ortega y Gasset, fechada en París el día 4 de

octubre de 1936. La carta es toda una crónica del Madrid republicano del comienzo del otoño de 1936. Esa circunstancia horrible que le tocó vivir a García Morente es salvada gracias a las generosas actitudes de José Gaos y Julián Besteiro, dos hombres que hacen grande la historia oscura de esa terrible época.

«Querido Pepe: Hace tres o cuatro días que me encuentro en París. Al fin tuve que huir del infierno madrileño. No sé si sabe usted que mataron a mi yerno. Mi pobre hijita se ha quedado viuda, a los veinte y dos años, con dos hijos de quince meses y tres meses. Hubo que ir a buscarla a Toledo con un salvoconducto especial y después de un viaje angustioso por los pueblos del trayecto, convertidas en horas salvajes, llegó a casa las once de la noche con lo puesto y sus nenes. A mi yerno lo mataron unos de la FAI de Jaén, que, en quince días, estuvieron en Toledo, asesinaron a más de trescientas personas. A mediados de septiembre el ministro de Instrucción Pública, el comunista Fernández, nombró una comisión para depurar al profesorado universitario. La comisión se componía de cuatro catedráticos y diez estudiantes. Entre los catedráticos estaba Pepe Gaos. Inmediatamente se habló de mí y los estudiantes pidieron mi destitución de catedrático justamente con la de otros muchos, y toda la Facultad. Pepe Gaos me defendió bravamente; pero no encontró el apoyo de nadie (Carrasco era uno de los catedráticos) y la tensión llegó al punto de amenazar los estudiantes a Gaos con una acusación ante la Agrupación socialista por contrarrevolucionario, fundándose en que me defendía. Luego me avisó secretamente Besteiro de que me marchara enseguida pues sabía que mi vida estaba en peligro; al parecer —como luego supe— los estudiantes, temiendo que el Ministerio no aceptase su propuesta de dejarme cesante, habían resuelto provocar mi muerte. Enseguida tomé las precauciones necesarias y por Bernardo Giner conseguí pasaporte y salvoconductos. He dejado a mis hijas al cuidado de mi cuñado el notario y pude al fin salir de Madrid el sábado 26, por la noche. Llegué a París el miércoles 30. Claro, que no pude sacar dinero y desembarqué aquí con doscientos treinta francos. Afortunadamente la viuda de un viejo camarada de liceo y de Soborna me aloja en su casa y me mantiene; y tengo la esperanza fundada de hallar aquí otros apoyos. Pero no sé todavía qué va a ser de mí. Tengo los más vivos deseos de saber de usted y de su salud y de los suyos y de los proyectos y propósitos que tenga usted. Le suplico que me escriba. Mis señas son: Madame Malavou (*pour* Mr. Morente), 31 Rue du Sommerad. París. Ayer se fue Américo a Buenos Aires. Hoy se va Ramón Prieto a Londrés y mañana parten para el mismo destino los Jiménez. Tengo una muy gran impaciencia por saber de usted. Artese me llevó en su coche a la estación el día que salí de Madrid. Le abrazo con el mayor cariño». Cfr. ORTEGA SPOTTORNO, J.: *Los ortega*. Santillana. Punto de Lectura, Madrid, 2003, págs. 362 y 363.

74 Merece la pena que lean el relato entero de Garagorri: «En la posguerra, en una improvisada y precaria Facultad de Filosofía y Letras, adonde acudí para continuar y rematar mis interrumpidos estudios, reapareció García Morente (un Morente convertido al catolicismo, en vía de transformarse y pronto hecho sacerdote, pero en quien, a mi juicio, la inercia del “hombre viejo” desbordaba al “hombre nuevo”) y tuve frecuente trato con él; yo era uno de esos escasos supervivientes de la vieja Facultad, que tanto significó en su vida, y quizá ese dato le llevó a facilitarme su amistad. Era Morente un docente admirable; al menos, el mejor de cuantos he conocido. Y en alguna charla en que me confiaba impresiones y juicios sobre sus compañeros de aquella Facultad de la Moncloa (entonces las clases habían retornado al caserón de San Bernardo), que él había dirigido, el tema de Gaos y la intransigente conducta que éste tuvo con él, en el Madrid de la guerra, fue un recuerdo desolado. Ese caso y la actitud mantenida por Gaos en el viaje de Santander —donde le sorprendió la guerra— a Madrid pasando por Francia, con el grupo de personas que como profesor de la Universidad de Verano tomó a su cargo,

responden a unas convicciones animadas por algo que, en términos abstractos, no puede menos de caracterizarse como doctrinarismo de dogmática rigidez aplicada con menosprecio de sus consecuencias» GARAGORRI, P.: *La tentación política*. Seminarios y Ediciones, S.A., Madrid, 1971, págs. 62 y 63.

75 Cfr. MAESTRE, A.: *Viaje a los ínferos americanos*, ed. cit., págs. 49 a 69.

76 GAOS, J.: *La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana*. Revista de Occidente, número 38, Madrid, 1966.

77 GAOS, J.: *Obras completas*, XIX, ed. cit., pág. 162.

78 OC IV, 524. Cfr. la espléndida edición de *La rebelión de las masas*, en editorial Tecnos, Madrid, 2003, pág. 394. La nota 590 de Domingo Hernández Sánchez, editor de la edición de Tecnos, es muy clarificadora sobre la posición de Ortega: «Ortega alude, sin mencionarlo expresamente, al hecho de su propia firma en un manifiesto a favor del gobierno republicano. El suceso, narrado e investigado en más de una ocasión, tuvo lugar en la Residencia de Estudiantes, adonde se trasladó Ortega, enfermo, al inicio de la contienda en julio de 1936. Un grupo de milicianos, entre los que se encontraba María Zambrano, acudió a la Residencia con el fin de conseguir la firma de Ortega y otros intelectuales en un manifiesto de apoyo a la República. Ortega se niega a firmar una primera versión del manifiesto, pero acepta, tras acaloradas disputas, otra más moderada».

79 ORTEGA SPOTTORNO, J.: *Los Ortega*, ed. cit., págs. 609 y 610.

80 MÁRQUEZ PADORNO, M., *op. cit.*, págs. 136 y ss .

81 GAOS, J.: *Obras completas,* XIX*,* ed. cit*.,* págs. 133 a 141.

82 GAOS, J.: *Obras completas*, XIX, ed..cit., pág. 136.

83 *Ibidem*, pág. 138.

84 *Ibidem*, págs. 140 y 141.

85 GAOS, J.: *Obras completas*. XVII, ed. cit., pág. 102.

86 *Ibidem*, pág. 121.

87 Cfr. MAESTRE, A.: *Viaje a los ínferos americanos*, ed. cit., págs. 259 y 288.

88 GAOS, J.: *Obras completas*, IX. Prólogo de Octavio Castro. UNAM, México, 1992, págs. 141 a 184.

89 *Ibidem*, pág. 141.

90 *Ibidem*, págs.161 y 162.

91 *Ibidem*, págs. 154 y 155. Repite casi las mismas palabras de las *Confesiones profesionales*, en *Obras Completas*, XVII, ed. cit.,pág. 104.

92 GAOS, J.: *Obras completas.* IX, ed. cit., pág. 174.

93 *Ibidem*, pág. 176.

94 OC V, 285 y 286.

95 AZAÑA, M: *Obras completas*, vol. IV. Ediciones Giner, Madrid, 1990, págs. 826 y 827.

96 REDONDO, G.: *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*, tomo II, ed. cit., págs. 561 a 574.

97 RAMOS-OLIVEIRA, A.: *Historia de España,* tomo III. Cía. Gral. de Ediciones, México, 1952, pág. 188.

98 OC V, 286.

3.

Ortega difamado La inteligencia creadora es estimada porque descubre verdades o inventa bellas imágenes. Cuando se pretende utilizar su autoridad para otras cosas, así sea las más santas, se anula su propia eficacia y cae inevitablemente en desprestigio. El intelectual sólo puede ser útil como intelectual, esto es, buscando sin premeditación la verdad o dando cara a la arisca belleza.

(José Ortega y Gasset: *Imperativo de intelectualidad*, 1922) Porque me resisto a aceptar que el resentimiento de Gaos hacia su maestro, una obviedad de manual freudiano, le impidiera criticar con filosofía, o sea, dando buenas razones, la raíz democrática del pensamiento de Ortega, me pregunto: ¿la manera de plantear Gaos la relación entre filosofía y política no le permitió entender la esencia de la filosofía política de Ortega? Quizá. José Gaos da la siguiente explicación sobre el íntimo entrelazamiento de filosofía y política: «Acaso el afán de dominación sobre los demás hombres sea radical inspiración del filósofo, a la vez que éste sería un hombre temporalmente incapaz de dar satisfacción a su afán en acción directa sobre los demás hombres, sino sólo capaz de dársela por medio de la protectora interposición de las ideas, que serían un instrumento de dominación de las circunstancias por mucho que sean oriundas de éstas mismas. Pero esto querría decir que la *vocación política* propia del filósofo sería la del *pensamiento* o la teoría política, no la de la política práctica o de la actuación política, de donde el *fracaso* del filósofo llamado también por esta última; fracaso del que el paradigma es el ya aludido fracaso de Platón» [99]. Podríamos aplicar esta doctrina a Ortega, y esto es lo que hizo literal y explícitamente el propio Gaos, para concluir que el filósofo Ortega fracasó en su acción política no porque no tuviera vocación de político, sino porque su filosofía no daba para más, o mejor dicho, servía para *justificar* un pensamiento reaccionario, profundamente antidemocrático. Nunca para dar soporte, vendría a concluir Gaos, al régimen republicano.

Resulta difícil aceptar esa interpretación para cualquiera que conozca un poco la actuación de Ortega en las diferentes etapas de la historia de España. Su posición reformista, liberal y democrática a lo largo de toda su existencia, choca frontalmente con esa imagen reaccionaria que pretende construir Gaos de su maestro. Resulta extraño que el intelectual español más preocupado por elevar el nivel de nuestra

cultura política sea calificado de golpe y porrazo como un reaccionario. Tiendo a pensar que esa descalificación nos sitúa ante una alternativa ineludible: o le reconocemos a Ortega haberse enfrentado a fórmulas intelectuales y políticas inservibles para construir una nación política de carácter democrático o, por el contrario, seguimos instalados en la ideología que hace de Ortega un filósofo reaccionario. El magisterio democrático desplegado por la obra de Ortega fue coherente con su propia vida política. Sin embargo, esta tarea de pedagogía democrática levantó y sigue levantando heridas entre quienes estaban y siguen aferrados a las viejas ideas revolucionarias. Un país fanatizado en términos políticos, y polarizado vitalmente, es decir, asentado sobre la discordia, nunca recibirá con fruición un discurso político que se basa en la aceptación del discrepante, del contrario, para construir bienes en común. El disenso introducido por Ortega como clave de la democracia es rechazado por un país cuyo espacio público-político estaba y, en cierto sentido, está aún ocupado por fanáticos.

Ortega molesta a quienes no entienden su liberalismo democrático. Es una de las cruces que hemos de arrastrar con dignidad los españoles, que aún seguimos considerando que, entre todos los malos regímenes políticos, la democracia es el menos malo. Por eso, resulta dramático que un discípulo de Ortega, como es el caso de Gaos, ¿quizá antepusiera su voluntad de servicio por una causa revolucionaria a cualquier afán de verdad?… Porque es muy serio el reproche de Gaos a Ortega, debemos tratarlo con rigor, y para ello deberíamos empezar por recordar que toda la obra de Ortega, incluida la más alejada de los asuntos cotidianos, es un intento permanente por *culturizar* la política, es decir, elevarla al rango que le había dado Aristóteles en la Antigüedad. Se tomó siempre muy en serio el libro I de la *Política* de Aristóteles. No pasó desapercibida para el filósofo español la concepción de Aristóteles para referirse al hombre como un *zôon politikon*, porque era un *zôon logon ekhon* («ser vivo capaz de discurso»). El hombre es un animal político, porque, «entre todos los animales, es el único que tiene palabra». Por este camino, el filósofo sabe que el hombre sin política no es auténticamente humano. Otra cosa es la degradación de la actividad política a la que Ortega nunca dejó de referirse de modo severo a lo largo de toda su obra. Si *culturizar* la política es para Ortega elevarla al rango que le dio Aristóteles, entonces su obra puede leerse como una contribución al pensamiento político, que es una parte clave de la política, la otra es la propia acción política. En esta perspectiva es menester entender sus palabras sobre *La rebelión de las masas*: «Ni este volumen ni yo somos políticos. El asunto de que aquí se habla es previo a la política y pertenece a su subsuelo. Mi trabajo es oscura labor subterránea de

minero. La misión del llamado *intelectual* es, en cierto modo, opuesta a la del político» [100]. *En cierto modo* —resalto la expresión de Ortega— es verdad que el político profesional, si no es liberal, tiende a politizarlo todo y, por eso, el intelectual *qua* filósofo-ciudadano tiene que estar atento para criticar qué cosa es genuinamente política y qué no lo es o, al menos, tendrá que orientarnos sobre la «política menos mala» [101].

La teoría radical de la democracia contemporánea, que promociona antes a las personas que a los grupos, antes a los individuos que a las facciones, y antes a las minorías que a las mayorías, ha hecho de esta defensa del individuo, de la radical subjetividad humana, de Ortega uno de sus principales instrumentos de crítica contra el totalitarismo larvado o manifiesto que pudieran contener el actual Estado social e intervencionista.

Esa confrontación con la democracia morbosa pasa, según se desprende de la obra entera de Ortega, por la distinción entre lo privado y lo público, que no sólo fue decisiva en su época contra la rebelión de las masas, sino que también ahora es determinante para los defensores contemporáneos de una democracia de calidad. No hay teoría de envergadura filosófica sobre la democracia que no mantenga esa distinción básica para defender todas las facetas de la individualidad humana, entre las que cabe destacar la actitud de silencio en la plaza pública adoptada por Ortega durante una etapa de su vida. Esta retirada a lo privado no tuvo un carácter hedonista sino político. Fue la opción de Ortega para defender la democracia del potencial totalitarismo que pudiera derivarse de su *sacralización* o, en lenguaje reciente de Gustavo Bueno, «fundamentalismo democrático» [102]. El silencio de Ortega, la afirmación de su soledad, sólo puede entenderse como una rebelión individual, o sea genuinamente democrática, contra el politicismo integral de la rebelión de las masas. El silencio es el mayor argumento a favor del individualismo democrático [103]. La democracia a la que aspiraba Ortega no puede ser otra que una forma política de personas, radical y singularmente diferentes unas de otras, solidarias entre ellas. Democracia de solitarios, como diría el poeta, solidarios. La democracia es por y para el desarrollo de los individuos o no es.

La fórmula del mensaje filosófico de Ortega para el desarrollo de la democracia es similar al de los principales teóricos de la democracia contemporánea: la pluralidad humana nunca puede identificarse con la multiplicidad animal. Ahí reside la esencia de la teoría democrática de Ortega. El hombre no puede confundirse con la masa. También ahí debe ubicarse el silencio de Ortega, cuando se retira de la política. Su silencio es una reivindicación de la soledad e intimidad de los seres humanos para construir sociedades libres que respeten, garanticen y

promocionen las libertades, que son personales por encima de cualquier otra consideración. La retirada a lo privado para reconstruir una existencia destrozada por un politicismo integral es una vía abierta por Ortega para construir sociedades abiertas. Por este camino, la libertad no es un concepto sino un hecho. El silencio de Ortega expresa y determina de modo ejemplar la conducta de un hombre libre. Resulta, pues, difícil eludir las coordenadas políticas para tratar el silencio, el retiro voluntario de Ortega, de la esfera pública-política.

Parece imposible entender su silencio al margen del devenir de la vida pública en general, y de la política en particular. Ortega fue muy consciente de la importancia política de ese silencio. Es uno de los hilos conductores de su reflexión acerca de las minorías selectas en la historia de la civilización, que llamó, en 1924, la facción más decisiva del nuevo cosmopolitismo de la inteligencia: Se trata, en efecto, de un cambio radical en la idea de la misión que se reconocía a ésta durante los dos últimos siglos. La inteligencia no debe aspirar a mandar, ni siquiera a influir y salvar a los hombres. No es ésta la forma en que puede ser más provechosa sobre el planeta. No es adelantándose al primer rango de la sociedad a la manera del político, del guerrero, del sacerdote, como cumplirá mejor su destino, sino al revés, recatándose, oscureciéndose, retirándose a líneas sociales más modestas. La inteligencia, que es la cosa más exquisita del Cosmos, es, sin embargo, muy poca cosa para pretender empujar el orbe gigante de la historia. Esta pretensión la aniquila y desvirtúa. Y sólo puede ascender a la plena dignidad de sí misma si llega a comprender su esplendor y su miseria, su virtud y su limitación. [104]

Eso es, exactamente, lo que hizo Ortega, a partir de 1932. Se retiró de los focos, abandonó la lucha política en la arena electoral, e incluso rechazó participar en cualquier debate público que tuviera la más mínima relación con la coyuntura política. Quería únicamente concentrarse en su obra, o mejor, evaluar cuál era el auténtico valor o defecto de su obra y vida, de su inteligencia. Aceptó su destino y renunció a la inmediata actividad política para pensar cuál era el futuro del intelectual en general, y del filósofo Ortega en particular. Una vez más, ahora en la retirada a lo privado como antes en su implicación en lo público, Ortega fue fiel a su destino, o sea a su pensamiento: «Yo soy yo y mi circunstancia no significa sólo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina» [105]. La respuesta de Ortega a la *política* de la República, al politicismo integral de los partidos políticos dominantes, fue la retirada a lo privado para pensar los límites y las posibilidades de su propio pensamiento, de su inteligencia, para contestar a quienes trataban de confundir los ámbitos de la persona y la sociedad, del Estado y la sociedad civil, de lo público y lo privado:

«Cuando alguien nos pregunta qué somos en política, o, anticipándose con la insolencia que pertenece al estilo de nuestro tiempo, nos adscribe a una, en vez de responder debemos preguntar al impertinente qué piensa él que es el hombre y la naturaleza y la historia, qué es la sociedad y el individuo, la colectividad, el Estado, el uso, el derecho. La política se apresura a apagar las luces para que todos estos gatos resulten pardos» [106]. Era necesario, pues, elevar el nivel de la política de los políticos profesionales, pero nunca intentar suplantarlos. Para aportar a esos temas, sin duda alguna, políticos, «nueva claridad» escribió *La rebelión de las masas*, como «una primera aproximación al problema del hombre actual», a la par que anunciaba *El hombre y la gente* [107].

Si la elevación del nivel de la cultura política de los españoles fue uno de los principales objetivos de la obra de Ortega, llama poderosamente la atención que Gaos lo *calificara* de antidemócrata. Me resisto a encasillar la crítica de Gaos como ideológica; más aún, me cuesta situar la actitud de Gaos entre los filósofos al servicio de una causa política; pero, cuanto más leo sus retorcidas críticas acerca de un Ortega reaccionario y antidemócrata, cuanto más leo sus desprecios a la filosofía crítica de la democracia morbosa de Ortega, menos puedo dejar de seguir preguntándome: ¿no estaría Gaos más influido por las coordenadas marxistas, o próximas al comunismo de la época, que por las teorías de la democracia de Ortega? Quizá influyó el Lukács más estalinista, el de *El asalto a la razón*, en la lectura que hizo Gaos de *Ortega en política*. Quizá la frase arbitraria, grosera y, a todas luces, ideológica que dedica Lukács a Ortega al final de su libro, en ese terrible epílogo a la edición de 1953 *Sobre el irracionalismo en la posguerra*, removió los demonios guerra-civilistas que llevaba dentro el exiliado Gaos. Quizá la crítica de Lukács situando a Ortega como el principal representante de la filosofía antidemócrata de nuestro tiempo, muy cercano a Paul Ernst que estuvo al lado de Hitler, hizo mella en el exiliado español en México. No sé, en verdad, si tachar el pensamiento político de Ortega de antidemocrático por parte de Gaos tiene su origen en Lukács o es de cosecha propia. Tiendo a pensar que es fruto del libre pensamiento de Gaos [108], pero no descarto que su *reflexión* estuviera reforzada por el terrible interrogante que abrió el ideólogo húngaro, en su apología de Stalín, sobre Ortega. Éste aparecía como un autor importante en la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler: «¿Acaso es una pura coincidencia que Paul Ernst acabase su carrera de escritor en las filas de Hitler, que Ortega y Gasset, como apóstol principal contra la “rebelión de las masas”, se convirtiera en el típico antidemócrata de nuestros días o que Malraux pasara a ser el Goebbels del degaullismo?» [109].

Es obvio que Gaos conocía esta crítica de Lukács a Ortega. Y es obvio que coincide con Lukács a la hora de acusarlo de antidemócrata, pero el español va más lejos que el húngaro en su crítica. El intelectual al servicio del estalinismo jamás hubiera acusado a Ortega de ser un filósofo de otro tiempo… Lukács jamás habría suscrito la crítica de Gaos: «Ortega, el hombre que anheló ser de su tiempo como sin duda ninguno lo ha anhelado más que él, no era, políticamente al menos, un hombre de nuestro tiempo ni para nuestro tiempo. Porque si todo hombre es de su tiempo en el sentido de la inserción biográfica en él, no lo es en el sentido de la congruencia caracterológica entre su individual personalidad y las dominantes en la colectividad —que es uno de los hilos de irracionalidad que traman con la urdimbre de la razón en el tejido de la historia» [110]. ¡Ay cómo me suenan estas palabras de Gaos a las vertidas por Lukács sobre la sin-razón y la razón que operan en la historia en esta obra dedicada, finalmente, a ensalzar la figura de Stalin que «ha determinado», según Lukács, «claramente el límite hasta donde puede llegar el movimiento de la paz» [111]! De todos modos, reitero, Ortega no necesitaba enemigos, adversarios y críticos, si tenía *discípulos* como Gaos. O los orteguianos se fajan y discuten la crítica de Gaos o se limitan a escribir libros de mala retórica sobre las bondades de Ortega.

En la estela de Gaos y Lukács aparecen, en las décadas posteriores, varios libros que siguen cuestionando ideológicamente el pensamiento y los actos políticos de Ortega. Han generado más ruido y confusión que sosiego y claridad para recrear y continuar la filosofía de la democracia que contiene el racio-vitalismo. El filósofo de la política es marginado por la ideología. Vicente Romano Garcia [112], en 1976, y Antonio Elorza [113], en 1984, escriben sendas investigaciones con ánimo de «reconstruir la trayectoria ideológico-política de Ortega». Muchas cosas en común tienen estos dos libros. Comparten bibliografías, especialmente utilizan con generosidad el libro de Gonzalo Redondo, escrito en 1970, sobre *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset* [114], primera y creo que última gran investigación sobre la tarea política de Ortega vinculada a la historia del periodismo español. Comparten también criterios ideológicos de origen marxista que les permite fácilmente *contextualizar* a Ortega dentro del pensamiento reaccionario; siguen las consignas políticas ampliamente divulgadas por los marxistas occidentales para apoyar, durante la Guerra Fría, el régimen totalitario de la URSS. Y, sobre todo, tienen en común una especial querencia por la lectura ideológica de Ortega que hacen Gaos y Lukács o, mejor dicho, Romano y Elorza se despojan de la máscara gaosiana y citan directamente a Lukács para estigmatizar a Ortega por antidemócrata.

¿Cuál es el papel desempeñado por Ortega, según Vicente Romano

García, en la vida intelectual de nuestro país? Contradictorio, contesta Romano al final de su libro, siempre confuso y, sobre todo, antidemocrático: «Su intención educadora se contradecía abiertamente con su actitud elitista y su consecuente desprecio por las masas». No se detiene aquí Romano. No, el profesor quiere ir más lejos y, de acuerdo con la *vulgata* marxista más grosera, concluye: «La educación del pueblo, de las masas, implica necesariamente, la elevación de su nivel cultural y artístico, y no su marginación. Será educador de las masas quien hable para ellas y por ellas, y no quien las censure constantemente tomando la actitud aristocrática de director y azotador de la "plebe", como fue Ortega. De esta manera no se impulsa, sino que se frena el desarrollo social» [115]. Ortega para Romano es la quintaesencia del reaccionario.

Ha habido incluso quien ha dicho que la filosofía de Ortega no era sólo un núcleo importante del pensamiento reaccionario, sino que constituía una ideología de carácter prefascista, que le servía a su autor para adaptarse, o mejor, arrastrarse por las situaciones políticas por las que transcurrió su vida. Ésa es la tesis de fondo del libro de Elorza, por el que recibió el XII Premio Anagrama de Ensayo, en 1984 [116]. Inspirándose en las viejas tesis del peor Lukács, Elorza repetía al comienzo de los ochenta lo que mantenía el filósofo húngaro a comienzo de los cincuenta, en plena Guerra Fría, sobre la filosofía vitalista en general, y la de Ortega en particular. El marxista húngaro escribía en aquella época, cuando su principal objetivo político en su país era perseguir a los grandes escritores, entre los que ocupaba un lugar destacado Sandor Marai, contra Ortega por antidemócrata [117]. Elorza seguía al píe de la letra a Lukács, incluso iba más lejos y lo situaba como uno de los grandes precedentes intelectuales del fascismo: «El menosprecio de los inferiores igualitarios no deja de tener en algún momento agrios tonos prefascistas» [118].

Una lectura política de Ortega y Gasset es el subtítulo del libro de Elorza. Creo que si la palabra *política* fuera sinónima de *ideología*, entonces sería acertadísima esa manera de sintetizar todo su contenido. Representa el mejor epítome de todas las lecturas ideológicas que se han escrito, hasta 1984, sobre la filosofía y la acción políticas de Ortega. Pensador contradictorio, reaccionario y franquista son los tres componentes básicos utilizados por el autor para construir una fórmula ideológica que lo dispensa, en primer lugar, de razonar su tesis en términos académicos relevantes y alejados de la arbitrariedad de la arena electoral. En segundo lugar, la ideología libera a Elorza de explicar todo aquello que contradice sus tesis, por ejemplo, la crítica de Ortega a la revolución fascista y comunista. Y, en tercer lugar, la ideología, su singular *lectura política de Ortega*, lo exime de tener que justificarse, es decir, elaborar

argumentos a favor de la veracidad y bondad de una supuesta *democracia comunista*, que es lo que parece defender Elorza, frente a la idea de democracia liberal que Ortega ha justificado durante toda su obra.

La lectura de Elorza está en las antípodas de una genuina interpretación política de la obra de Ortega, lo exime de enfrentarse a cualquier razonamiento sensato que ponga en cuestión su tesis, por ejemplo, Ortega es un pensador coherente, demócrata y al margen de cualquier defensa de la dictadura. A partir de esa construcción ideológica, esa *liberación* del argumento serio y concienzudo, práctico y moral, que todo intelectual responsable tiene que llevar a cabo en su trabajo de escritura, se vierten todo tipo de maledicencias, sospechas e improperios políticos e intelectuales contra Ortega. Se oculta la vigencia esencial del filósofo en términos políticos: «Política es tener una idea clara de lo que se debe hacer desde el Estado en una nación» [119]. Y, de paso, se manipula su programa político de carácter nacionalizador del Estado hasta convertirlo en un ideario de corte *proto-fascita* para una España republicana [120]. Desde luego esta última operación «sólo puede hacerse», como muy bien ha observado José Lasaga, «ignorando al menos estos dos hechos: a) que Ortega había concluido que fascismo y bolchevismo eran movimientos destinados al fracaso histórico; b) que solo tenían oportunidades de triunfar aquellas opciones que respetaran la complejidad política, económica, científica y técnica de la sociedad europea. La democracia parlamentaria y los derechos de los trabajadores no eran cosas que se pudieran cuestionar» [121].

Quizá la acusación más deleznable que se vierte sobre Ortega sea convertirlo en un pensador autoritario de corte nacionalista y, en todo caso, un elitista que no soporta la democracia. Todo ello se lleva a cabo bajo la apariencia científica de manejar los textos de Ortega con precisión y objetividad. Nada más lejos de la realidad. La obsesión de Elorza, casi enfermiza, es demostrar «la aproximación de Ortega al autoritarismo», entre otros motivos, porque fue un «agente de desgaste de unas instituciones democráticas [las de la Segunda República, AM] que resultan incompatibles» con su idea de nación. Más aún, aunque Ortega fuera un crítico del fascismo y el comunismo, su ensayo crítico recogido en la *Rectificación de la República* coadyuvará, según el colaborador del periódico *El País*, al «surgimiento de grupos fascistizantes y él mismo [Ortega] vacilará finalmente cuando tenga que afrontar la guerra y su sentido contrarrevolucionarios venza a su tradicional equidistancia entre comunismo y fascismo» [122]. La equidistancia que Ortega habría intentado mantener durante la Guerra Civil se «habría quebrado definitivamente» y su silencio sólo puede interpretarse como un apoyo a Franco: «La apuesta del filósofo por el

nuevo régimen permanecerá en la sombra» [123].

A pesar de que Ortega ha sido descalificado por elitista, autoritario, nacionalista y franquista, Elorza muestra una levísima duda sobre su visión del filósofo, sobre la *teoría* ideológica que él ha construido, durante más de doscientas páginas, en las dos últimas líneas del libro: «Lo cual no significa que su proyecto político estuviera definitivamente enterrado» [124]. No sé, lo confieso públicamente, cómo interpretar ese rasgo de lucidez; no sé, en verdad, si esas dos últimas líneas son la expresión de un alevoso remordimiento de conciencia o, simplemente, reflejan un rasgo de cobardía intelectual de quien intuye que ha escrito un libro de barata ideología comunista en plena época del socialismo de Felipe González Márquez. Sea como fuere, algo es indudable: Elorza, ideólogo de orígenes comunistas por aquella época, admite que el proyecto político de Ortega aún no está muerto. ¿Cómo podría estar muerto el proyecto democrático de Ortega? ¿Acaso la democracia postfranquista ha conseguido plantarle cara al proyecto de nacionalización democrática del Estado español expuesto por Ortega? ¿Acaso no está vigente la inviabilidad de la democracia en España sin un Estado-nacional vertebrado por el Estado de Derecho en la Unión Europea?

No sé si la postura de este profesor de Historia del Pensamiento Político Español, después de treinta años que han pasado desde que escribiera esas palabras, ha cambiado con respecto a Ortega. No sé si hoy escribiría estas líneas: «Solamente el doble rechazo de fascismo y bolchevismo determina una confirmación de la profesión de fe democrática, aun cuando el contenido de la misma queda mucho más difuso que la liberal. Siempre hay que pensar en la vigencia que mantiene en todo momento el enfoque elitista, del cual se derivan inevitablemente consecuencias favorables a un tipo de relaciones sociales jerarquizadas, e incluso autoritarias» [125]. En fin, no sé si Elorza seguiría manteniendo que Ortega es un teórico del autoritarismo o si, por el contrario, ha revisado sus posiciones de acuerdo con la última línea de su libro. No sé, en realidad, ni me importa demasiado lo que diga ahora Elorza sobre su Ortega autoritario, porque yo sólo quería dejar claro que esta lectura de Ortega ha sido la dominante entre la izquierda antidemocrática española. ¿Antidemocrática? Sí, porque, en verdad, Ortega, lejos del autoritarismo, ha sido el pensador más fino de España a la hora de escribir una teoría de la democracia. Más aún, Ortega se adelanta treinta años [126], como mínimo, a los grandes teóricos de la democracia y la crítica de los regímenes totalitarios (fascistas y comunistas) de la Europa de postguerra.

Quien tampoco ha cambiado mucho a la hora de evaluar el vínculo de Ortega con la política es Pedro Cerezo Galán quien también, en

1984, publicó un libro titulado *Voluntad de aventura. Aproximamiento [sic] crítico al pensamiento de José Ortega y Gasset* [127]. Este profesor de Filosofía, diputado socialista por la provincia de Granada en la primera legislatura del gobierno de Felipe González Márquez, dedicó su libro a su maestro José Luis López Aranguren, falangista, católico y, al final de su vida, comprensivo con ETA. Cerezo se suma al coro de ejecutores civiles del filósofo más universal de España. En la estela de José Gaos mantiene que Ortega, después de su discurso de *Rectificación de la República*, desaparece como político, filósofo y ciudadano. Ortega ha muerto civilmente. Esta sentencia más parece un deseo que una realidad, más un afán maligno por ejecutar civilmente a Ortega que algo verosímil, porque a partir de su retirada de la vida pública escribe obras de un nivel reflexivo más hondo y dramático que las anteriores. No obstante, los críticos de Ortega recuerdan aquella frase de Gaos en su necrológica de 1956: «A partir de aquella conferencia de diciembre del 31 —se refiere a la conferencia de Ortega, en el cine Ópera de Madrid, titulada *Rectificación de la República*— pasó el propio Ortega a un absentismo mortal» [128]. Cerezo se suma al *tradicionalismo socialista* con especial delectación en el epílogo de su libro. Sí, Cerezo condena en términos muy similares a los del socialista Gaos el pensamiento de Ortega por su crítica a la República.

La tradición socialista ha sido implacable a la hora de condenar a Ortega por su comportamiento socrático, de filósofo-ciudadano, con el devenir de la Segunda República. En verdad, el profesor Cerezo no sólo condena a Ortega por su crítica a la República, sino que tiene voluntad de participar en el pelotón de fusilamiento del filósofo madrileño. Acaso por eso, para exhibir musculatura *filosófica*, se entretiene tanto en tratar de explicar lo obvio para quien lee a Ortega directa y honestamente; el pensamiento de Ortega es diamantino, ligero y jovial, pero este texto lo hace oscuro, pesado y triste. Exhala esta investigación algo de los viejos manuales de ayuda para leer el *Quijote*, comentarios que terminaban por hacernos odiosa la obra más grande de la literatura universal. A veces los profesores de Filosofía carecen de una elemental discreción a la hora de escribir sobre las ideas de un filósofo y prefieren ocultarlo detrás de su hojarasca *académica*.

Estúdiese todo lo que se quiera las fuentes de Ortega, incluso creo que puede ser un noble trabajo para los buenos académicos [129], pero, por favor, sean discretos, tengan un poco de prudencia, los investigadores de la obra de Ortega para no ocultar la claridad de su pensamiento a través de la búsqueda de sus orígenes o fuentes de inspiración. El recurso a sus fuentes o mediaciones germánicas, o tomarse demasiado en serio el pesado y falso ajuste de cuentas que

hizo Gaos con Ortega, especialmente en su textos sobre la relación de Ortega con Heidegger, para aproximarse a la alegre filosofía orteguiana puede convertirse fácilmente en una tortuosa palabrería sin final feliz. Por este camino falsamente filológico, casi siempre de orden neokantiano, se ha abierto un camino pedregoso para frivolizar sobre la filosofía de Ortega. Bajo la apariencia de seriedad han ocultado los académicos su falta de talento y, de paso, han calumniado otra vez frívolo al más grande filósofo de España. Escupen contra el viento.

Esa frivolidad tiene su mejor reflejo en la crítica política que se ha hecho de Ortega. Era y es tan fácil descalificarlo por *antirrepublicano*, *franquista*, *fascista*, *oportunista*, etcétera, que muy pocos *académicos* se han privado de caer en esas falsedades. Además, es la mejor manera de excusarnos para no leer la prosa filosófica más limpia de nuestra época. No digo yo que el profesor socialista haya caído en todas las frivolidades al uso a la hora de tratar a Ortega, pero sí que ha repetido tópicos, lugares comunes y frases de la arena electoral que afean su voluntarioso trabajo. A lo largo de todo el libro aparece un ruido molesto, una vieja cantinela, unas frases redondas y políticamente correctas inventadas por algunos exiliados (del exterior) y repetidas como papagayos por falsos seguidores de Ortega, a saber, Ortega murió en términos filosóficos en 1936. ¡Qué digo en 1936! En 1931, según Cerezo, después de su crítica a la República, Ortega ya no fue nada. No escribió, después de 1936, nada relevante y se hundió en el silencio. Ortega nada tenía que decir ni a quien dirigir su palabra. La conclusión de este libro es obvia: se acabó toda la filosofía de Ortega con la Guerra Civil. Ortega fracasó en la República y ya no levantó cabeza No crean que estoy exagerando, lean, por favor, el epílogo de este libro y verán cómo el profesor Cerezo Galán repite, en 1984, casi literalmente lo dicho por José Gaos en 1956. El atrabiliario juicio del viejo socialista es indiscutible para el diputado del PSOE, en las Cortes de 1982, por la circunscripción de Granada. Así despacha Gaos la obra de Ortega después de su retirada de la política: En los años 32 a 36, ambos inclusive, o procediendo de ellos, «Ortega no publica *más que* dos volúmenes de recopilación de trabajos anteriores, *Goethe desde dentro* y el octavo *Espectador*; las primeras lecciones de un curso no regular, *Esquemas de las crisis*, y el guion de otro de verano: “Meditación de la técnica”; el comienzo, “Ideas y creencias”, de un libro inédito hasta hoy; un ensayo, aunque capital, “Historia como sistema”, y una conferencia, “Misión del bibliotecario”. En los años 37 y 38, de la guerra civil, pública respectivamente el “Prólogo para franceses” y el “Epílogo para ingleses” de la *Rebelión de las masas*. Y en los veinte años de postguerra no recoge en volúmenes nuevos *más que*: una conferencia […]. Nada de todo ello se refiere directamente a la

política española». [130]

El *más que*, que he escrito en cursiva, revela la falta de generosidad de Gaos con el maestro. Se comenta por sí solo. Hay sin embargo algo más cruel y que salta a la vista: no se reconoce nada de la inmensa obra que construye Ortega después de su crítica a la República. Una cosa es el disenso, motor del pensamiento, con Ortega, pero otra muy distinta es no reconocerle mérito alguno a su pensamiento después del 32. Lo primero se llama crítica y lo segundo resentimiento contra la grandeza.

Tiendo a pensar que el *aproximamiento crítico* del profesor Cerezo al pensamiento de Ortega también acaba, de modo parecido al de Gaos, en una brutal patada a la filosofía de Ortega en general, y a su pensamiento político en particular. Cerezo se pregunta retóricamente en el epílogo de su libro: ¿tenía Ortega verdaderamente algo que decir a la altura de 1936, después de su rectificación a la República? La respuesta es ideológica. Resulta fácil de retener y está ya más que sugerida en el primer capítulo de su libro: la llegada de la República supuso el naufragio definitivo de Ortega. Luego vino la catástrofe. Había naufragado también su palabra. Su retracción se hizo definitiva. Todo se hizo silencio [131]. ¡Silencio! Sí, según Cerezo, silencio del que ya nada tiene que decir ni a quien dirigir su palabra. Murió con su crítica, insisto, a la Segunda República. Es la de Cerezo una voz más, por si no había quedado claro a lo largo de su libro, que sigue el grito de mando del socialista Gaos, a la hora de acabar con la obra de Ortega en 1932. Se diría que su libro es una bala más entre las muchas que apuntan, durante la década de los ochenta, al asesinato civil de Ortega. Éste fracasó en la República y ya no levantó cabeza. Tampoco ahora nos sirve para profundizar la democracia de Felipe González. Después del 36, Ortega no escribió nada relevante y cuando lo hizo, dice Cerezo, «como filósofo profesional i*n partibus infidelium*, carecía de profundidad. [132]. O sea Ortega tendría que haberse quedado errante por el mundo para que su obra hubiera tenido algún valor. Volver a la España de Franco es imperdonable para este socialista.

En cierto sentido, la crueldad de Cerezo a la hora de valorar a Ortega no tiene parangón con la de Gaos, éste jamás se hubiera atrevido a reprochar al maestro su regreso a la España de Franco con el desprecio que lo hace el primero. El profesor de la Universidad de Granada levanta su *filosófico* fusil, apunta a la cabeza de Ortega y al grito de *fuego* del jefe del pelotón dispara: «En 1936, según creo, Ortega había perdido su palabra. Desde su regreso a España —un profundo error volver en aquellas condiciones, que acabaron por mixtificar [sic] incluso su silencio—, se puso a escribir filosofía —lo que dudaban algunos que pudiera hacer—, excelentes libros en los que faltaba, sin embargo, el pálpito y el aliento de aquella realidad circunstancial, que

atravesaba, como un aire limpio, de parte a parte, su mejor obra» [133]. Muerto el filósofo en 1936, Cerezo en 1984, en la España socialista de Felipe González Márquez, no sólo participa en el pelotón de fusilamiento civil, sino que le da el tiro de gracia en nombre de la filosofía académica española. ¡Un héroe!

Por fortuna, este aguerrido filósofo del socialismo español, en un nuevo libro, de 2011, ha moderado su *juicio* ideológico sobre Ortega, algo tenía que haber aprendido después de treinta años de democracia socialista y pepera, de democracia corrupta, pero en lo esencial sigue manteniendo las mismas tesis políticas sobre Ortega, o quizá no… En todo caso, reitera en su *balance de Ortega* , en el tono perdonavidas de su primer libro, que al primer filósofo de España nunca se le deben perdonar sus vacilaciones y oscilaciones. Cerezo sigue sembrando tantas dudas sobre la transparencia del pensamiento político, democrático, de Ortega como sospechas sobre la vida política del filósofo; por eso, el profesor de la Universidad de Granada, el diputado-llave del PSOE, según se llamaba a sí mismo, en 1982, concluye de la siguiente guisa: «Ciertamente que esto [se refiere al liberalismo y la democracia de Ortega, AM] no exonera al pensamiento de Ortega de ciertas vacilaciones y oscilaciones, al hilo cambiante de coyunturas críticas» [134]. O sea, sigue acusándolo de oportunismo político. Terrible.

Dice Cerezo que al Ortega de la postguerra, al filósofo que escribe en la España de Franco, le falta *pálpito y aliento*, la alegría de la circunstancia histórica pasada, para escribir con la grandeza que lo había hecho en sus grandes obras. Falso. Esa apreciación revela un desprecio por la escritura de Ortega impropia de un profesor de Filosofía española. Elijan cualquier texto de Ortega de esa época y quedará el lector colgado, seducido, por el *pálpito y aliento* creativo que el filósofo graba en sus textos. Lean, por ejemplo, la introducción [135] al *Discurso de mi vida*, de Alonso Contreras [136], íntimo amigo de Lope de Vega, que narra su vida, la de un soldado que hizo carrera por méritos propios, se codeó con los personajes más importantes de su época y recorrió casi todo el mundo conocido, desde Flandes a Argel, de Turquía a las Indias. En *Contreras o el aventurero* hallará el lector no sólo una filosofía del soldado, del aventurero, al lado de una filosofía de la historia de España de esa época, sino unas páginas que competirán en belleza con el poema de Lope de Vega, en 1625, dedicado a su amigo Alonso Contreras: Puso el valor natural pleito al valor heredado, por más noble, más honrado, más justo y más principal; siendo la verdad fiscal, probó el natural valor la fama laurel y honor de Contreras en España, y por la menor hazaña tuvo sentencia a favor.

Compárese este texto sobre Contreras con otro de Ortega de épocas

anteriores. Elijamos uno importante de su primera época, por ejemplo, el titulado *Shilock* [137], escrito en 1910. Por cierto, este ensayo de Ortega también lo recomienda Harold Bloom, autor de referencia de la crítica literaria de nuestro tiempo, en *El canon occidental* [138]. Es una pieza maestra en cinco páginas de la literatura universal, y una de las primeras denuncias de un filósofo español del antisemitismo europeo a través del rescate del protagonista de *El mercader de Venecia*, de Shakespeare. Pues bien, si comparamos estos dos ensayos de épocas muy diferentes, yo no sería capaz de mantener, como aventura el profesor Cerezo, que la calidad literaria y filosófica del escrito en la postguerra es menor, porque carece del *pálpito y aliento* de la circunstancia del Ortega crítico de la Restauración y animado por traer la República. Hágase, sí, la comparación entre estos dos textos de épocas muy diferentes de Ortega y digan qué le falta al segundo que contenga el primero. ¿Alguien en su sano juicio sería capaz de afirmar que la filosofía del aventurero de Ortega, recogida en el texto del 43, está peor escrita y concebida que la crítica al antisemitismo europeo que escribe en 1910? No, no creo que exista alguien tan fanático… Se necesita estar muy cegado por la ideología, por el resentimiento de que Ortega no estuviese con ninguno de los dos bandos en la guerra, o mejor, que a los dos condenase, para proferir esas banalidades.

Creo que detrás de esas supuestas *críticas* académicas a Ortega late algo más grave. No se le perdona su magistral manera de correr la pluma por el papel en blanco. ¡La grandeza contenida en la belleza de sus textos, ay, es imperdonable! Y es que tiene que ser humillante para esos *críticos*, abrir un libro de Ortega y comprobar que seduce y enamora su escritura en todas las épocas de su vida. En España nadie ha escrito filosofía, y me atrevo a decir que ni historia, ni crítica literaria y artística, ni artículo periodístico, tan bien como Ortega. Creo que por eso, por ser un grandioso escritor, es odiado por nuestras lumbreras de la universidad y la academia.

Y por estos andurriales de insidias, reproches y estigmas contra la obra y la vida de Ortega por no haber sido fiel a la República, por no haber participado en el bando correcto, o peor, por no haber querido participar en ninguno de los dos bandos y, naturalmente, por haber regresado a la España de Franco, llegamos al libro que, a finales de los noventa, reúne buena parte de los peores defectos de ese tortuoso camino de odio y resentimiento contra el filósofo Ortega. Me refiero a *El maestro en el erial*, del periodista Gregorio Morán [139], que pretende ocuparse de los últimos diez años de la vida de Ortega, 1945 a 1955, aunque muy pronto podemos ver que se refiere a su entera vida. Este libro está lejos de ofrecer tesis y razonamientos bien fundamentados sobre Ortega. Tampoco sus fuentes son sólidas, claras y públicas. Todo en este libro son insinuaciones. Sospechas. Las sugerencias, las

descripciones y algunos datos *extraídos*, otros dirían sustraídos del ámbito privado y a veces íntimo de una persona, especialmente el que se manifiesta en la correspondencia privada de Ortega, conducen a Morán a su afirmación más dura: el supuesto silencio de Ortega ante el franquismo, según veíamos más arriba, nunca existió realmente. Fue una tergiversación del propio Ortega para ocultar su colaboracionismo e incluso sumisión al Régimen de Franco [140].

El programa liberal, democrático y científico de Ortega para elevar el nivel cultural de la política que, a su vez, pudiera conducirnos a una verdadera nacionalización de la vida del país, durante el final de la Restauración, la Dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República, habría sido sustituido de la noche a la mañana por su apoyo a una dictadura cerrada sobre sí misma y basada en el regreso a las esencias católicas de la *nación* entendida como continuación del destino imperial de España. La acusación es dura, mientras que la argumentación intelectual y las pruebas aportadas son débiles. El propio Morán reconoce varias veces que es imposible reconciliar un pensamiento radicalmente secularizado, inmanentista, como el de Ortega, con la España católica del franquismo. Quizá ésta sea la única tesis digna de ser llamada así que aparece en todo el libro. Ortega es antes, durante y después de la Segunda República un maestro laico. El coraje intelectual de Ortega en este punto es incuestionable. También durante el franquismo, cuando la teología, la peor de las teologías, esa que se adueña y enseñorea de la filosofía sin dejarla hablar, Ortega ejerce de filósofo laico. Morán aporta algunos argumentos sobre la radical diferencia entre el pensamiento laico de Ortega por un lado, y la faramalla *nacional-católica* del franquismo por otro, que curiosamente contradicen su afirmación de la entrega de Ortega al régimen de Franco. El laico Ortega, según reconoce Morán, sentía una repulsión casi visceral por el catolicismo-nacionalista dominante de la época, tampoco soportaba la escolástica defendida por clérigos fanatizados incapaces de dialogar con la modernidad. Morán no sólo no aporta texto de Ortega que contradiga su laica filosofía y, de paso, dé alguno aval al régimen de Franco, sino que, por el contrario, muestra varias pruebas y desarrolla argumentaciones precisas, quizá sea esto lo mejor del libro, sobre la actitud, pensamiento y comportamiento radicalmente agnósticos de Ortega. He ahí la principal seña de identidad que mantiene necesaria y permanentemente a Ortega enfrentado al franquismo. O sea que, lejos de aportar pruebas intelectuales de acercamiento de Ortega a Franco, desarrolla de múltiples formas la radical diferencia entre el pensamiento de Ortega y el franquismo.

Podría pensarse que Ortega se pasó al bando de Franco por motivos económicos. Y eso es exactamente lo que mantiene Morán. ¿Cuáles

son las pruebas, los hechos, que justifican que Ortega se hubiera pasado, e incluso se hubiera ofrecido a colaborar con el franquismo, por motivos económicos? No aporta Morán demasiados documentos. Sólo exhibe un expediente administrativo, una hoja de servicios de Ortega como profesor de la universidad de Madrid, que probaría, según Morán, que Ortega habría cobrado su sueldo de catedrático, después de 1936, sin haber dado una sola clase. [141] Independientemente de que este tipo de documento administrativo siempre está sujeto a interpretaciones jurídicas diferentes y hasta contradictorias, me parece que el documento exhibido por Morán para probar su afirmación no resulta convincente o yo, al menos, tiendo a creerme antes la explicación que da José Varela Ortega, historiador y nieto de Ortega, que la ofrecida por Morán.

Lean, por favor, la cita de Varela Ortega y juzguen: Tiene razón Morán: mi abuelo no daba las clases […]. Pero tampoco las cobraba. La documentación al respecto es terminante. En primer lugar tenemos un discurso, con ocasión del homenaje que le hicieron por su setenta cumpleaños, en que se dice literalmente que la universidad agradece al profesor Ortega el magisterio ejercido todos esos años desde la distancia *y sin percibir honorarios ni emolumento alguno*. En segundo lugar, conservamos copia de una carta de José Ortega Spottorno a su padre (de 30 de noviembre de 1953) y en relación a su jubilación, advirtiéndole que, «como no había percibido sus honorarios de catedrático desde la guerra, *le jubilarían con arreglo al sueldo últimamente percibido, el cual como fue en 1936 resultaría ahora ridículo. El propio Director de la Agencia y el Secretario de la Universidad, D. Cayetano Álvarez, han dicho que esto no es posible y van a tratar de que te jubilen con cargo al último sueldo que normalmente te hubiera correspondido cobrar en mayo de 1953*».

Y así se hizo, aunque no sin grandes dificultades porque, en principio, Ortega no quería ni oír hablar de solicitar pensión alguna. Rechazó incluso la idea de Laín —a la sazón, rector de la universidad de Madrid— de que pronunciase una última lección magistral para poder justificar administrativamente la jubilación. De hecho, fueron sus hijos —y lo que sigue es versión que conozco mucho antes de aparecer el libro de Gregorio Morán— *quienes le hicimos una encerrona* —me contó mi madre — para que solicitara su pensión de jubilación. Como Ortega seguía firme en su negativa, recurrieron a munición contundente: *tienes que hacerlo por Mamá que, el futuro podría tener dificultades si tú faltas*. Ante ese dilema moral, Ortega cedió: *bueno, bueno, si os ponéis así, haré lo que digáis*. Morán cita como prueba el Expediente (325-54) y su hoja de servicios como catedrático en que, efectivamente, se registran sus emolumentos como funcionario hasta su jubilación en 1953. Pero eso era el requisito administrativo para mantener su condición de catedrático en activo. No es una prueba de percepción efectiva de sus honorarios. La prueba de haber percibido sus honorarios sería forzosamente su firma en el libro de registro del habilitado-pagador, mes a mes, acreditando que el funcionario en cuestión había retirado el sobre (de color sepia) con su sueldo, que entonces se cobraba en efectivo. Y es el caso que el libro de pagos existe pero las firmas de Ortega, desde

agosto de 1936, no constan, lo cual implica que, desde esa fecha, no recogió el sobre con sus honorarios. Tampoco existe constancia de libramiento y giro de su sueldo al extranjero (París, Buenos Aires y Lisboa), que era donde Ortega residía en esos años. [142]

Morán sigue muchas veces, quizá sin saberlo, la línea abierta por Gaos en 1956, y confirmada por Romano, Elorza y Cerezo, acerca de que Ortega en la España de Franco no hizo nada de relevancia filosófica. Bastante tenía con vegetar, disfrutar de sus nietos y jubilarse. «El viejo filósofo», asiente Morán, «habría muerto (intelectualmente) durante la República». Sin embargo, considera que Ortega, incluso en ese *trance de jubilación*, es un buen pretexto, un hilo conductor, para reconstruir el ambiente intelectual de período español de la segunda postguerra mundial. En un trabajo de blanqueamiento de su propio libro, ante algunas de las pocas críticas que recibió, Moran lo reconoce de la siguiente guisa: «Descubrir al Ortega y Gasset en trance de jubilación profesional, incluso intelectual, considero que fue mi único gran hallazgo. Encontrar a un hombre brillante empozado en una época casi paradigmática de cutrez y mediocridad; la autarquía cultural del nacionalcatolicismo» [143]. Pero, por desgracia, cualquiera que lea este libro, incluidos aquellos a los que no les va ni les viene nada los debates entre intelectuales por un quítame esas pajas, se encontrará, desde las primeras páginas, con que ese *hombre brillante*, inteligente, y con un extraordinario pensamiento, trata de ser reducido a su mínima expresión por Morán.

No hay una sola página de este libro que no trate de ridiculizar la vida y la obra de Ortega. Una vez rebajado Ortega de su filosofía con mil tretas periodísticas, algunas tan viejas como crueles, gratuitas todas, se procede al asesinato civil de la persona. Filósofo y filosofía, político y acción política, el pensador y su vivencia de la situación histórica son eliminados a la vez. El tono permanentemente combativo, propio del viejo estalinismo, consigue ocultar los valores de la persona y la filosofía de Ortega y, de paso, acaba ocultando hasta los testimonios y las informaciones relevantes que, de vez en cuando, nos ofrece el libro. Otra vez se escupe contra el viento. Salvo las páginas en que se reconocen, insisto, las «aspiraciones filosóficas de quien trabajaba desde la laicidad más absoluta», todo el libro trata de emborronar la filosofía y la personalidad de Ortega, a pesar de las declaraciones posteriores de Morán para rescatar a Ortega de la hoguera que él ha prendido: Ortega fue «el primero en el erial, cosa mucho más valiosa y difícil que ser uno de tantos en el *florido pensil* de la filosofía hispana […]. El desgraciado sino de Ortega fue quedar en manos de gentes que no necesitaban ni leerle, porque al parecer le presentían. ¡Qué país, Miquelarena, qué país! Nuestra vida intelectual es aún tan deudora del pasado que decir tradición académica es una

ofensa a la sensibilidad cultural de una generación con memoria histórica» [144].

En esto último, en lo de la tradición académica, no le falta razón a Morán. Su libro es, sin duda alguna, una prueba de la carencia absoluta, hoy, de tradiciones académicas fuertes. Si éstas hubieran existido, difícilmente se escribirían este tipo de libros. Es imposible discutir con este *ensayo* sobre la aportación de Ortega a la filosofía española, precisamente, porque su objetivo es negar esa discusión: no existe tradición filosófica. Se pretende una ridiculización de todas las acciones intelectuales y políticas de Ortega. Quien trivializa la historia y la biografía de una persona corre el peligro de ser descalificado por inmoral. Es el caso del autor del libro que comento. Es, sencillamente, una inmoralidad, porque banaliza una parte importante de la historia de España y la vida de uno de sus principales actores culturales y políticos. Las páginas iniciales nos presentan ya a un Ortega simplón, fatuo y ridículo atravesando la frontera hispano-portuguesa en agosto del 45, «en un magnífico Packard blanco», entre alusiones a la necesidad masculina de ponerse «corbatas llamativas», lo único que le queda al hombre «del gallo que fue». «Una corbata vistosa, un Packard blanco. Ortega y Gasset volvía a su país tras nueve años de ausencia» [145]. Así es todo el tono del libro. Continúas menciones despectivas a Ortega, como si se tratará de la vida de un personaje menor en plena decadencia.

Aparte de la utilización perversa de frases y expresiones, incluso de textos y contextos enteros, de Ortega para hacerles decir lo contrario de lo expresado, la técnica más usada para desprestigiar la filosofía de Ortega es ponerla en relación con algún hecho de su vida cotidiana. Pequeñeces, nimiedades, historietas de lacayos son elevadas a rango de denuncia. Todo el libro exhala un aroma de *pequeño* estalinismo que deprime. Esa técnica denigrante se lleva muy bien con la narración humorística de algún suceso menor que se pone en relación a propósito de alguna conferencia o viaje de Ortega… Cualquier cosa vale para Morán con tal de rebajar, frivolizar y, a veces, ridiculizar las categorías intelectuales de Ortega que, de otro modo, tendrían que ser discutidas. Algo a lo que renuncia el autor desde el principio. Predomina en todo caso la *táctica* ideológica, que tanto éxito ha tenido, y aún tiene, entre los que consideran que «lo peor que hizo Ortega fue volver a la España de Franco». A partir de ahí la discusión sobre el pensamiento queda clausurada. Desaparece el debate porque previamente han sido desacreditados sus textos por conservadores o reaccionarios. Jamás se argumenta contra ellos; se dicen cosas peregrinas, absurdas, con tal de no debatir con Ortega, por ejemplo, el *Prólogo para franceses* es descalificado por reaccionario y ya no se habla más de él. Se ridiculizan los escritos de Ortega con maneras

propias del político chusco y sin nada qué decir en la arena electoral. Se pasa del plano intelectual, incluido el ámbito del periodismo cultural, al del insulto y la chabacanería a través de la demagogia más grosera. La ofensa, el ultraje y la calumnia de la honra o fama de Ortega determinan este libro. La comparación de lo incomparable, cuando no es metáfora, es burda demagogia. En eso hay que reconocer que Morán tuvo antecedentes ilustres, que acusan de antidemócrata a Ortega, aunque ellos jamás dicen qué es la democracia; mientras que Ortega antes y después de la guerra desarrolla un pensamiento sobre la democracia y la rebelión de las masas, sus críticos se empeñan en acusarle de antidemócrata sin mostrarnos jamás cuáles son sus criterios democráticos. ¿O acaso el ideal democrático de Gaos, por ejemplo, no era el México de Lázaro Cárdenas y el PRI sovietizado?

Lejos de mí juzgar a los críticos de Ortega por su situación vital en una determinada circunstancia histórica en la que el destino les ha puesto, eso sería caer en lo mismo que estoy criticando, sencillamente deseo destacar que es la ideología, en el sentido estrictamente marxiano del término, el aspecto dominante para combatir la filosofía de Ortega y, de paso, agraviar su persona. Morán ha recogido esa herencia de los autores mencionados [146] hasta el punto que le exime absolutamente del trabajo del pensamiento, es decir, de la argumentación; a veces incluso repite *ideas*, *conceptos* y hasta expresiones de otros autores, especialmente de José Gaos, sin someterlas a una mínima contextualización. Repárese, por ejemplo, en ese lugar casi común que intentó fijar Gaos para romper la columna vertebral del pensamiento de Ortega, a saber, el filósofo español más grande del siglo veinte estaría fuera del tiempo, de su época. Éste es, sin duda alguna, el *ideologema* más cruel que hallo en los textos de Gaos sobre su maestro: nunca fue un hombre de su tiempo. Repitamos las palabras de Gaos: «Ortega, el hombre que anheló ser de su tiempo como sin duda ninguno lo ha anhelado más que él, no era, «políticamente al menos, un hombre de nuestro tiempo ni para nuestro tiempo. [147] Morán ha recogido ese reproche casi de modo literal. Es el hilo vertebrador de su libro: «Se trataba de algo de mayor calado, de la más cruel de las angustias para un intelectual: la asintonía entre él y la época que ahora le había tocado vivir» [148]. Eso, sí, lo habría llevado a la depresión y la muerte; por cierto, también esa interpretación médica, o mejor, de loquero sin otras credenciales para ejercer ese oficio que la brujería, ya estaba apuntada, como veíamos más arriba, en el propio Gaos: «A partir de aquella conferencia de diciembre del 31 [*Rectificación de la República*] pasó el propio Ortega a un absentismo mortal» [149]. Al final, querido lector, siempre nos encontramos con la consigna política: Ortega murió intelectual y políticamente por no defender la República. ¡Qué país de

energúmenos! Y de fanáticos. Ejemplo máximo de fanatismo ideológico es este libro que, lejos de haber dado lugar a un debate cultural de carácter nacional, es un reflejo de la situación de postración intelectual y moral de España.

El libro de Morán, más allá del pequeño escándalo provocado en cerrados círculos *académicos* y *culturales*, pasó, como sucede con muchos otros libros, sin pena ni gloria, o peor, fue objeto de cuatro grititos de profesores asustados, y un par de críticas dignas de elogio. Es la forma que tiene la academia, siguiendo las pautas de la casta política, de combatir el *amarillismo* intelectual. Cesión y retirada. Cobardía y traición a una cultura. Los exabruptos de Morán, que terminan formando una bomba para destruir la entera vida de Ortega, son contestados con plañideras profesionales para entierros rápidos y por la puerta de atrás. La reducción de la complejidad de una existencia a unos cuantos tópicos sobre su vida privada, gustos sexuales, manías, filias y fobias es la principal técnica para ocultar lo decisivo: la obra y el compromiso intelectual y político de Ortega con España. Se diría que esos son los principales componentes de la bomba utilizada por Morán. No están lejos las empresas que han fabricado cada una de esas piezas mortíferas contra Ortega. Tienen nombres y apellidos sencillos de retener para cualquier inteligencia media. Se llaman Universidad, Academia, Prensa, Editoriales y, en fin, centros vinculados de un modo u otro a la socialización de los individuos a través de eso que se conoce con el nombre de *cultura*. No se asuste, amigo lector, sí le digo que muchos de los tópicos y barbaridades de Morán sobre Ortega las he oído hasta la saciedad en todas esas *empresas*, en realidad, muchos agentes de esa gran empresa que llamamos *cultura española* se han hecho un nombre, es un decir, escupiendo alguna barbaridad contra Ortega… La novedad es que ahora están recogidas en un libro y todos corren despavoridos no sea que se vean allí reflejados.

Este libro no aporta dato alguno que no esté previamente manipulado, es decir, inserto en un relato que pretende destruir el pensamiento del filósofo por cualquier anécdota de su existencia. Ahí los académicos, por poner solo un ejemplo, se adelantaron a Morán: cuántas veces habré oído yo: «Eso ya lo dijo Cohen o Dilthey», o la madre que parió a cualquier extranjero para descalificar a Ortega; o eso lo descubrió Heidegger o Husserl antes que Ortega; o eso de «yo no leo a Ortega, porque es un fascista que escribe para señoritas»; o… Lo importante es hacer desaparecer la autenticidad de una existencia a través de tópicos y chascarrillos. La anécdota sustituye a la categoría. La iniquidad sustituye al trabajo del pensamiento. Los testimonios carecen de valor interpretados con mirada sucia. No hay matización sino exabrupto. Descalificación permanente de la obra por la vida, y

viceversa. La carencia de concepto para captar la esencia de una acción o el valor de un pensamiento sólo sirve para descalificar ideológicamente la obra entera de Ortega, a pesar de que se declare retóricamente que es una investigación para mostrar la pobreza intelectual de la España franquista a la que regresa Ortega en 1945. Este libro no utiliza la sospecha como arma de investigación sino que, por el contrario, hace de ella un arma de delación del inocente. Aparece *la vida de los otros*, del otro, relatada de acuerdo con las técnicas del espionaje estalinista, es decir, hurgando en la vida íntima de las personas a través de una cámara oculta de televisión instalada en el retrete del filósofo.

Y sin embargo, reitero, las críticas que ha recibido este libro están lejos de haber planteado el asunto en su verdadera dimensión: un escándalo intelectual, o mejor, una muestra ejemplar de lo que Ortega llamó el *hombre-masa*. Acaso por eso, por la escasez de debate intelectual que generó ese libro en su momento, pudiera tener cierto interés para una historia del salvajismo intelectual, o sea del *hombre-masa*, en España las críticas que se han hecho al libro de Morán. Son especialmente relevantes los comentarios de los seguidores de Ortega; constituyen una muestra para conocer el nivel de los estudios sobre Ortega, en España, que es tanto como decir qué lugar ocupa la obra de Ortega en la sociedad española actual. Me fijaré sólo en los libros escritos sobre Ortega que digan algo sobre la posición de Morán. José María Carrascal ha escrito una *autobiografía apócrifa* [150] de José Ortega y Gasset. ¡Qué decir de este curioso libro! Es sencillo, bienintencionado y ameno para introducirnos en la complejidad de la biografía de Ortega. Pero es una autobiografía prescindible desde un punto de vista crítico. Es, en efecto, *apócrifa*, como reconoce el propio Carrascal en su título. «No auténtica». «Fabulosa, supuesta o fingida». «Falsa y falsificada». Ésas serían algunas de las acepciones de la palabra apócrifo aplicada a esta *autobiografía*. Escasea la autenticidad y sobran posturas. Es falsa. Desaparece lo esencial de la persona y de la obra. Lo auténtico. El libro tampoco está sobrado de coraje a la hora de enfrentarse a las mentiras urdidas contra Ortega; más bien lo contrario, su perfil *crítico*, pretendidamente bajo, contribuye a la alimentación de prejuicios y calumnias que otros han mantenido. Por ejemplo, Carrascal no sólo es incapaz de poner en cuestión el montaje de Morán sobre el regreso de Ortega a España, en 1945, sino que considera este libro un ejemplo de investigación para tratar los últimos años de Ortega, «que incluye abundantes referencias al resto de su vida» [151]. Amplitud de datos, rigor de concepto y dureza personal son los rasgos que destaca Carrascal del libro de Morán, que ha sido la primera fuente utilizada por él para escribir el último capítulo de su fingida autobiografía: «Volver sin regresar».

Tampoco la citada biografía de Gracia sobre Ortega se caracteriza por su finura intelectual y capacidad analítica para combatir las mentiras de Morán. Trata de pasar rápidamente sobre este libro, pero tengo la sensación de que ha sido una fuente inspiradora de sus posiciones. Dos veces nada más es citada la obra de Morán, al final del libro, como de paso, y a la hora de comentar las biografías que se han escrito sobre Ortega, dice Gracia que es un «ajuste de cuentas» *El maestro en el erial*. Escueto, demasiado apretado, es el comentario para atajar la tesis fundamental de este libro: Ortega vuelve a España para ponerse al servicio de Franco. Esta perversa tesis, lejos de ser desmentida por la obra de Gracia, da pábulo a toda clase maledicencias, entre las que destaca, el extendido rumor acerca de que el filósofo no pretendía otra cosa que ganarse la vida escribiendo discursos para Franco, según reitera y, de paso, fomenta el colaborador de *El País* en la otra cita del libro de Morán: «Ha quedado por completo eclipsada la tímida e insinuada intención *rectificadora* de sus palabras, sin rastro público de la menor disidencia y desde luego sin que la presunta propuesta de que habla Gregorio Morán de redactar algunos discursos para Franco tenga ya el menor futuro (en caso de haberlo tenido alguna vez, más allá de su función de carnaza para la vanidad)» [152]. No sólo no desmiente, discute o aclara el rumor sino que le da, insisto, pábulo, pasto para que crezcan los estigmas contra la obra de Ortega, en esa frase entre paréntesis: ¡No es creíble que Ortega comentara en voz alta para alimentar su vanidad, según dice Gracia, su deseo de escribirle discursos a Franco! Ese comentario carece de verosimilitud. Es una maledicencia del biógrafo.

Por cierto, la obra de Gracia sigue al pie de la letra, casi hasta el hartazgo, el *método* perverso de Morán para analizar la figura de Ortega: descalificar sus hallazgos y contribuciones a la filosofía y la acción cultural por su vida privada, o peor, por sus pequeñas patologías de carácter psíquico. El personaje Ortega no es tratado en su integridad. Se toma sólo una parte, una ínfima porción, de la personalidad de Ortega. El *biógrafo* no quiere entrar en lo concreto. Hace una separación, una abstracción, del biografiado, a saber, sus altibajos emocionales. Desaparece Ortega y su lugar es ocupado por ciertos estados de ánimo del filósofo. Se trata de convertir a Ortega en casi un enfermo mental y el biógrafo actúa como un terapeuta que muestra las patologías del biografiado. Domina en ambos libros esta perversidad analítica. Son reiterativos con este manido recurso de estudiar al autor por su estado anímico.

Cualquier lector sensato de estas *biografías*, cualquiera que no reduzca la vida de un ser humano a las manías o las bajas pasiones que, a veces, condicionan la conducta de una persona, incluidas las del escritor u hombre de talento, tenderá fácilmente a abandonar la

lectura de estos libros mazorrales escritos con ínfulas de psicoanalista provinciano. Freudianos sin Freud y sin inteligencia. Ortega es un filósofo, un gran escritor, pero ellos han pretendido internarlo en un dispensario mental para controlar a intelectuales corroídos por su instinto de poder. Son biografías fallidas. Ni explican aspectos del personaje que nadie antes hubiera contado, ni recorren todos los caminos sin salida de la vida de una persona, ni nada de lo que escriben está circunstanciado para que adquiera aquí y ahora sentido.

Sobresale en los biógrafos un complejo de superioridad, un aparentar saber más que el biografiado antes de leerlo o estudiarlo en su devenir histórico, que arruina los dos libros. No digo que escribir la biografía de un gran personaje requiera ser tan grande como el biografiado, sino que, al menos, participe de un poco de su generosidad y altura de miras. Persiste en estos libros una patológica intención de actuar como médicos sabios, los más sabios, de unos enfermos ilustres. Da igual que se llamen Marx, Freud u Ortega. Lo determinante es explicar el comportamiento de estos grandes pensadores por alguna de sus patologías… En esto el libro de Morán y Gracia se parecen como dos gotas de agua. País, sí, salvaje el que permite que un biógrafo de Ortega coincida hasta en el estilo con uno de sus más ásperos críticos. Quizá a eso ha quedado reducida la *vida intelectual* en España: todos se parecen tanto que no son necesarios lo matices, es decir, la cultura. Da lo mismo, dirán los más listos, el libro de Morán que el de Gracia. Son intercambiables… ¡Meras coincidencias! Lo importante no son las precisiones, la discusión sobre la obra de un gran pensador, sino que la farsa continúe apoyada por la industria cultural y a ser posible santificada por un Nobel: «Ha hecho muy bien Jordi Gracia rastreando como un sabueso toda la trayectoria de los artículos de Ortega y Gasset; es la más segura manera de acercarse a su intimidad de pensador y de escritor, de averiguar cómo discurría en él su vocación de filósofo y de literato» [153]. ¡En fin!

Mejor dicho, no demos este capítulo por cerrado. Aún no hemos llegado al *fin*, al *the end*, de esta película cuyo título no puede ser otro que *Todos contra Ortega*. La inteligencia tiene que ser derrotada por la barbarie del especialista, de los malos literatos que viven de lo que matan, de los académicos que se adornan con plumas ajenas… Todavía es tiempo de ilustrarnos sobre las *coincidencias*, *analogías*, *concordancias* e *identidades* entre seguidores y críticos, entre las almas bellas que leen a Ortega como si se tratara de un santo laico, por un lado, y los rigurosos críticos del pensador que lo desprecian por su filosofía o compromiso político por otro. Todos lo vituperan por filósofo y por político o, mejor dicho, por ser un filósofo-rey. El complejo asunto de la relación entre filosofía y política, entre el filósofo y el político, en Ortega es, en mi opinión, el ámbito

privilegiado para estudiar esas analogías entre sus detractores y seguidores. Las diferencias son mínimas entre esos supuestos antagonistas. La relevancia dada por el filósofo a su participación en la política española de su tiempo pone a todos de acuerdo. Más aún, y esto es lo que discutiré a partir de ahora, hay casi una total unanimidad a la hora de definir el comportamiento de Ortega como un filósofo por encima de la comunidad política. Se obstinan, unos y otros, en no tratar lo obvio. Sus rivales intelectuales y sus competidores políticos también lo vieron, en su época, de modo similar a sus actuales críticos y seguidores.

La máxima aspiración de Ortega habría sido, según sus apologistas y críticos, convertirse en un filósofo-rey, en ser el Presidente de la Segunda República. Pero, concluye ese extraño coro formado por voces disonantes, fracasó y se retiró. Después de su despedida crítica de la República, Ortega murió como político y filósofo. Eso es todo. Esa explicación del fracaso de Ortega tiene algo de verdad y mucho de mentira. La parte de verdad está al alcance de cualquiera que sepa un poco de historia de España. Fracasaron, sin duda alguna, todas las propuestas que hizo Ortega para construir una república democrática, especialmente se despreció su proyecto democrático, liberal, racional y científico de nacionalización del Estado. Fracasaron todas sus iniciativas, sí, porque ninguna de ellas fue aceptada por el Parlamento de la Segunda República. Fracasaron, ciertamente, sus intentos de construir una asociación política capaz de vertebrar democráticamente la nación; desaparecieron, en efecto, con más pena que gloria la Liga de Educación Política, nada más nacer en 1914, y la Asociación al Servicio de la República en 1932. Fracasó hasta su postulación para ser Presidente de la Segunda República: sólo sacó un voto frente a los trescientos sesenta y dos que obtuvo don Niceto Alcalá-Zamora, en la votación que tuvo lugar el 10 de diciembre de 1931. También fracasó, durante el franquismo, el Instituto de Humanidades, ideado junto a Julián Marías, que no tenía otro objetivo que darle continuidad a una cultura que parecía haberse roto con la guerra civil y el exilio de una parte de sus intelectuales y creadores. Fracasó, fracasó y fracasó, reiterarán hasta quedarse sin voz, o mejor, hasta quedarnos sin voz quienes seguimos al filósofo como un paradigma intelectual y un modelo democrático, pero se equivocará gravemente, en mi opinión, quien explique esos fracasos como si se tratará de las derrotas de un filósofo-rey.

Varias, complejas y sutiles son siempre las relaciones del pensador con la comunidad política, pero si tuviéramos que reducirlas a dos grandes *tipos ideales*, que nos permitan pensar al político y al filósofo Ortega, no dudaría en recurrir a dos grandes escritores como son Platón y Jonathan Swift. Nadie ha conseguido hacer un retrato tan

irónico del rey-filósofo como lo han hecho estos dos excelentes autores en unos relatos o novelas que determinan la reflexión, la filosofía, sobre el político y el filósofo. Han sido tan geniales con la descripción de ese tipo humano, que conocemos por el nombre de filósofo-rey, como generosos con la presentación de la otra gran figura del filósofo que, lejos de aspirar a ser rey, sólo quiere vivir como uno más en su comunidad política. Los reyes filósofos, los hipotéticos gobernantes de la utópica Callipolis de Platón (*La República*, 473 d), y el retrato del rey-filósofo, en el imaginario país de los *houyhnhnmes*, que hace Jonathan Swift, en su libro *Viajes de Gulliver*, escrito en 1726, comparten una actitud común a la hora de situar al filósofo-gobernante por encima de la ciudad. El filósofo-rey quiere, aspira y forcejea para dirigir la ciudad; desde las alturas, llámese torre de marfil, palacio, cátedra o cualquier otro espacio, que marque con claridad la distancia con lo común de los ciudadanos normales.

La contrafigura del filósofo-rey, el menos malo de esta película de la historia de la filosofía, es la del filósofo que no sólo renuncia a vivir aislado sino que quiere que su filosofía esté en la ciudad. Entre Sócrates y Platón, entre el filósofo en la ciudad y el filósofo-rey por encima de sus súbditos, no hace falta ser un experto en la obra de Ortega, basta leerlo con un poco de atención, para ubicarlo con precisión. Es obvio que Ortega ironiza no menos que Platón sobre el filósofo-rey. Es obvio que la filosofía de Ortega es callejera. Es obvio que la filosofía de Ortega está en la plazuela, en su comunidad, o no es filosofía, y también muestra repetidas veces, a lo largo de su vida, su disgusto por la figura del gobernante filosofo: «*Siempre he sido hostil a Platón* [la cursiva es mía], porque sostuvo que los filósofos debían gobernar. ¿Qué mal habían hecho a Platón para desearles semejante destino? Preferible es que los filósofos se ocupen sólo en pensar y que, de cuando en cuando, los gobernantes lean lo que los filósofos han pensado, no para hacerles caso —¡eso de ninguna manera!—, sino tan sólo por vía gimnástica y como puro ejercicio» [154].

Y, sin embargo, forman legión los que se resisten a comprender a Ortega como un filósofo-ciudadano, un filósofo que no se cree por *encima* de la opinión de sus vecinos y conciudadanos. Desprecian al pensador liberal que siempre está dispuesto a convivir con el diferente o con su adversario. No entienden que la política para Ortega no es nunca imponer, sino contrastar, consensuar y «actuar sobre los que no piensan ni sienten como nosotros» [155]. Seguidores y adversarios se empeñan en construir la imagen de un filósofo aristocrático, arrogante y prepotente que, en mi opinión, está lejos de corresponder al pensamiento y la acción de Ortega en la historia. Pero de esa imagen deformada proceden todas las analogías entre los críticos y los seguidores de Ortega. Esa odiosa unanimidad desaparece, si prestamos

atención al ciudadano Ortega que, como cualquier otro, no renuncia a sus tareas ciudadanas, a esas faenas que no nos gustan pero que, a veces, es necesario hacer. Es nuestra obligación con la comunidad. Ortega, el filósofo, es inconcebible sin la ciudad, o mejor, sin la idea clásica de la formación del individuo por su ciudad: *Polis andra didaskei*. Si Sócrates solo puede comprenderse como una creación de Atenas, Ortega es inconcebible sin la educación que le ha dado su polis, España. Ortega era ciudadano español. No era ateniense ni parisino. Ortega acepta su Destino político. No es un frívolo. No es un filósofo-rey juguetón al servicio del poder. Al contrario, exige que los individuos asuman su destino. Su necesidad. Es la única manera de ser ciudadano, o sea, ser español. El resto son fábulas idealistas. Cosmopolitismo de cartón piedra. Nada El ciudadano-filósofo, el hombre liberal, corre los mismos riesgos que el resto de la población. No quiere jefaturas impuestas. En abril de 1929, por poner un ejemplo, rechaza Ortega la dirección que le pide un grupo de liberales para formar un partido político, porque lleva veinte años «meditando sobre las cosas de España, y esperando esta hora maravillosa, para participar como uno más en el cambio político sin tener que estar vinculado a la dirección o magistratura de cualquier responsabilidad partidaria» que lo aleje lo más mínimo de lo común… Sin embargo, antes y ahora, en la Segunda República y en la democracia postfranquista, no se ha dejado de cuestionar a Ortega porque habría renunciado a sus tareas ciudadanas por frivolidad. En este punto los acuerdos entre José Antonio Primo de Rivera y Gregorio Morán son absolutos. Utilizan incluso la misma palabra *flirtear* o *veleidad* para referirse a la actitud de Ortega ante la política.

José Antonio Primo de Rivera, en 1935, le reprochó a Ortega su retirada de la política por frivolidad. El texto de Primo acerca de por qué fracasan los intelectuales en la política aún merece la pena leerlo, entre otras razones, porque lo han repetido, a veces sin saber su origen, hasta el hartazgo los críticos socialistas y comunistas de Ortega: Un hombre educado en la busca de los valores intemporales —es decir, un intelectual— puede cualquier día sentirse llamado por la política. En ocasiones no es siquiera moral resistirse al llamamiento. Hay coyunturas de conmoción del mundo o de la Patria en que puede resultar monstruoso permanecer bajo la lámpara de la propia celda. Pero si se acude al llamamiento de la política no se puede acudir a medias. Así como con la ciencia no se puede flirtear —don José lo ha dicho—, con la política tampoco […]. Hay que percatarse de que el paso de la ciencia a la política implica una tragedia; es decir, la asunción de un nuevo destino y la ruptura con el anterior. Al echar sobre sí una misión política, el intelectual renuncia a la más cara de sus libertades: la de revisar constantemente sus propias conclusiones;

la de conferir a sus conclusiones la condición de provisionales [...]. De ahí la imponente gravedad del instante en que se acepta una misión de capitanía. Con sólo asumirla se contrae el ingente compromiso ineludible de revelar a un pueblo —incapaz de encontrarlo por sí en cuanto masa— su auténtico destino. [156]

Todo el libro de Gregorio Morán coincide con José Antonio Primo de Rivera a la hora de concebir a Ortega como un filósofo-rey en retirada. Un hombre veleta. Un frívolo. Hoy estaría con unos y mañana con otros. Sólo se interesa por su personal e intransferible interés. El filósofo-rey sólo quiere poder y para ello hará de todo, incluso simular ser un esclavo de los poderosos: «Siente que Norteamérica le vuelve la espalda y su ilusión de una vida de reflexión asegurada habrá sido tan efímera que apenas la mencionará a partir de entonces. Nadie está hecho para perder, sólo que algunos se acostumbran. Ortega ni estaba hecho ni tenía madera para adaptarse al fracaso, o a la marginación, o al trabajo callado» [157]. Falso. Precisamente, porque jamás renunció a ser un filósofo en la plazuela, asumió que primero que nada era el trabajo callado, después hablar allí donde podía o lo dejaban, y siempre dispuesto a la afirmación de la vida, es decir, abierto al futuro. ¿El futuro? Sí, el porvenir fue encarado, sin duda alguna, con pesimismo, pero lo decisivo era aceptarlo. Retarlo. Porque vivir es siempre vivir en el futuro, en la historia, ser es ser en la historia, o sea en la relación entre el pasado, el presente y el futuro.

Aunque ironía, o mejor, humor no le sobró a su obra ni a su vida, es menester reconocer que Ortega tiró de gracia española cuando más la necesitaba. Esas gotas de cinismo, alejadas de la hipocresía, nunca le vinieron mal para conllevar la ideología, o sea, la falta de realismo que dominó en los *dirigentes* de España durante la Restauración, la Segunda República y el Franquismo. Fue dominante en nuestros políticos e intelectuales, según Ortega, un desprecio absoluto por lo real, una falta de perspicacia asombrosa, rallando con la garrulería, para no advertir «que el mundo y la sociedad tienen una estructura esencial incanjeable»; quien no acepta esa realidad que no es susceptible de transformación alguna, convierte cualquier proyecto político e intelectual en una quimera, una frivolidad. A favor de la realidad y contra los frívolos escribió siempre Ortega. Por eso, seguramente, el porvenir nunca le asustó. Nunca fue un tradicionalista.

A pesar de que suscitase emociones encontradas, la ilusión y el desencanto, la alegría y el miedo, en fin, la esperanza y el temor son los componentes esenciales de lo que está *porvenir*. El porvenir es tan contradictorio como la vida que lo soporta. La vida y el porvenir van siempre cogidos de la mano. No hay, por lo tanto, vida en el pasado. La vida es lo contrario de un regreso al pasado. La vida está

construida hacia el futuro. La vida como regresión a lo pasado no es vida. Es una simpleza. Impostura. Nada. El pasado es pasado. Eso no significa que no sea determinante de nuestra vida. Lo malo es, pues, la regresión, no el pasado. El genuino pasado vive en todo ser humano referido al futuro porque, como nos enseña Ortega, la vida es una operación que se hace hacia adelante. El pasado es tan importante para la vida que no podemos dejarlo reducido a mero pasado. Eso sería una vulgar regresión… Ortega vuelve a España para hacer lo que siempre había hecho: comportarse como un filósofo-ciudadano. ¡Qué fácil hubiera sido para Ortega quedarse en cualquier universidad extranjera! ¡Qué fácil hubiera sido vivir en un país que lo hubiera agasajado en un dorado y tranquilo exilio! ¡Qué fácil hubiera sido, vivir en la España de Franco, como sugería Gaos, con una simple declaración a favor del dictador!

Pero nada de eso iba con Ortega. Era un filósofo-ciudadano. Cuando regresó a España, no era una frivolidad dar una conferencia en El Ateneo de Madrid, en 1946, pidiendo que *todos*, todos los españoles, eran necesarios para «crear un nueva figura de España». Eso no era una veleidad sino una exigencia para que el régimen de Franco permitiera el regreso de los exiliados. No era tampoco una veleidad fundar un Instituto de Humanidades, en 1948, sino un compromiso de un hombre muy maduro para colaborar en la reconstrucción intelectual de su país, que se había destruido en una guerra terrible. El ciudadano Ortega estaba enfrentándose a todo el aparato cultural y político del franquismo, a la Universidad y la Prensa, al Partido Único y a los Sindicatos, que lo estigmatizaban, con un sencillo proyecto surgido de la colaboración de dos ciudadanos, que se llamaban José Ortega y Gasset y Julián Marías, pero ahora dice el joseantoniano Morán que esa institución fracasó por las veleidades de Ortega… Ridículo. Tan ridículo como todos aquellos que consideraron a Ortega un *come-curas*, alguien que hizo de su ateísmo una religión política para perseguir a los cristianos, pero esto ya requiere otro capítulo.

99 GAOS, J: *Obras completas.* IX, ed. cit., pág. 179.
100 OC IV, 364.
101 Vid. *infra* capítulo V.
102 Contra este fundamentalismo democrático se ha levantado buena parte de la última obra de Gustavo Bueno. Cfr. BUENO, G.: *El fundamentalismo democrático*. Temas de Hoy, Madrid 2010. Cfr. ARENDT, H.: *Entre el pasado y el futuro.* Ediciones de Bolsillo, pág. 402. MAESTRE, A.: *Meditaciones de Hispano-América*, 2ª ed. Escolar y Mayo, Madrid, 2010, págs. 122 a 129 y 141 a 144.
103 MAESTRE, A.: *La escritura de la política*. 2ª ed. Ediciones del Orto, Madrid, 2011, págs. 124 y ss.
104 OC V, 204. También en ORTEGA y GASSET, J.: *Obras Completas*, IV. Revista de Occidente/Alianza Editorial. Madrid, 1987, págs. 490 y 491. Aunque me temo lo

peor, quiero creer que este texto titulado *Cosmopolitismo*, aparecido en el número de diciembre de la *Revista de Occidente* de 1924, ha sido incluido con algún *criterio* y *sentido* en el volumen V de la edición de las nuevas *Obras Completas*, como un apartado del libro *Goethe desde dentro*.

105 ORTEGA y GASSET, J.: *Obras. I*, ed. cit., pág. XI. Cfr. OC V, 93.

106 OC IV, 365.

107 *Idem*.

108 No cita Gaos a Lukács en los textos que dedica a Ortega, pero es evidente que lo había leído como puede comprobarse fácilmente en la lectura de otros textos de la época. Cfr. GAOS, J.: *Obras completas*, XI. UNAM, México, 2007, págs. 174 y 175. Por otro lado, Gaos hace una interesante y perspicaz crítica al libro de Lukács, a saber, por qué no aplicó su *metodología* de estudio a Marx: «Es una verdadera lástima que el tema de su libro, la corriente irracionalista de la filosofía contemporánea, no haya dado a Lukács pie para explicar de la misma manera las filosofías de Feuerbach y Marx. Porque éstos eran de familias de alta burguesía». *Ibidem*, pág. 174.

109 LUKÁCS, G: *Die Zerstörung der Vernunft*. Aufbau-Verlag, Berlín, 1953. Hay edición española (Grijalbo, pág. 662), en 1959, con un interesante prólogo para entender el epílogo de esta obra —-escrito bastante después del proceso de construcción del libro— donde cita en un lugar clave a Ortega y Gasset. Refleja muy bien los cambios de un *pensador* al servicio del estalinismo. Las transformaciones de posición política e ideológica son permanentes. Eso sí es oportunismo político.

110 GAOS, J.: *Obras completas*, IX, ed. cit., pág. 183.

111 LUKÁCS, G.: *El asalto a la razón*, ed. cit., pág. 690.

112 ROMANO GARCÍA, V.: *José Ortega y Gasset, publicista*, ed. cit.

113 ELORZA, A.: *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, ed. cit.

114 REDONDO, G.: *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*, ed. cit.

115 ROMANO GARCÍA, V., *op. cit.*, págs. 307 y 309.

116 El jurado estaba compuesto por Salvador Clotas, Hans Magnus Enzensberger, Luis Goytisolo, Román Gubern, Xavier Rubert de Ventós y Jorge Herralde.

117 LUKÁCS, G.: *El asalto a la razón,* traducción de W. Roces. Grijalbo, 1973, pág. 662.

118 ELORZA, A.: *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, ed. cit., pág. 91.

119 OC IV, 217.

120 ELORZA, A.: *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, ed. cit., pág. 140.

121 LASAGA MEDINA, J.: *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*. Biblioteca Nueva y Fundación José Ortega y Gasset. Madrid, 2003, págs. 105 y 106.

122 ELORZA, A.: *La razón y la sombra*, ed. cit., págs. 250 y 251.

123 *Ibidem*, págs. 246 a 251.

124 *Ibidem*, pág. 252.

125 *Ibidem*, pág. 250.

126 *Infra*, II.5 y II.6.

127 CEREZO GALÁN, P.: *La voluntad de aventura*. *Aproximamiento a Ortega*. Ariel, Barcelona, 1984, pág. 429.

128 GAOS, J.: *Obras completas*, IX, ed. cit., pág. 174.

129 Un ejemplo de excelente trabajo académico es la obra MORÓN ARROYO, C.: *El sistema de Ortega*, ed. cit. Hay una 2ª ed. en Editorial Mendaur, A Coruña, 2011.

130 GAOS, J.: *Obras completas*, IX, ed. cit., págs. 174 y 175.

131 CEREZO GALÁN, P.: *op. cit.*, pág. 87.

132 *Idem*.

133 CEREZO GALÁN, P.: *La voluntad de aventura*. *Aproximamiento a Ortega*, ed. cit., pág. 429.

134 CEREZO GALÁN, P.: *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. E. Biblioteca Nueva. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2011, pág. 415.
135 OC VI, 334 a 352.
136 DE CONTRERAS, A.: *Discurso de mi vida*. Armas Tomar Ediciones, Madrid, 2005.
137 OC II, 103 a 107.
138 BLOOM, H.: *El canon occidental*, traducción de Damián Alou. Anagrama, Barcelona, 1995, pág. 85.
139 MORÁN, G.: *El maestro en el erial*, ed. cit.
140 Aquí no entro en el otro hilo del libro, a saber, la posible manipulación de la primera etapa de la cultura franquista que llevaron a cabo sus protagonistas, por ejemplo, Tovar, Ridruejo, Laín, Torrente Ballester, Rosales, Aranguren, Valverde, Marías, Vivanco, etcétera, para crearse un pasado a su gusto sin que pudiera echárseles en cara su *cambio de chaqueta* o evolución hacia posiciones democráticas en el tardofranquismo.
141 *Ibidem*, pág. 486.
142 VARELA ORTEGA, J.: *José Ortega y Gasset: años de esperanza y catástrofe (1923-1953)*. Manuscrito, pág.19.
143 MORÁN, G.: «Los epígonos de los epígonos», en *Manifiesto (del siglo XX)*, nº 12, mayo, 1998, pág. 40.
144 *Idem*.
145 MORÁN, G.: *El maestro en el erial*, ed. cit., pág. 19.
146 Desde que abriera la veda Luis Martín Santos, en su novela *Tiempo de silencio*, larga es la lista de los autores que han tratado de hacer escarnio de la obra de Ortega, especialmente en el campo literario. De la lista pocos se salvan por su tino y cortesía. Son prescindibles. Para un primer acercamiento a este asunto puede consultarse el trabajo de PASCUAL, J. A: "Ortega entre literatos y lingüistas", en *Política y sociedad en José Ortega y Gasset* (editado por M. T. López de la Vieja), ed. cit., págs. 51 y ss.
147 GAOS, J.: *Obras completas*, XI, ed. cit., pág. 183.
148 MORÁN, G.: *El maestro en el erial*, ed. cit., pág. 278.
149 GAOS, J.: *Obras completas*, XI, ed. cit., pág. 174.
150 CARRASCAL, J. Mª: *José Ortega y Gasset. Autobiografía apócrifa*. Marcial Pons, Madrid, 2010.
151 *Ibidem*, pág. 360.
152 GRACIA, J.: *José Ortega y Gasset*, ed. cit., pág. 590.
153 VARGAS LLOSA, M.: «El fracaso de Ortega y Gasset», en *El País*, 29 de junio de 2014.
154 OC II, 649. Cfr. OC IV, en *La rebelión de las masas,* pág. 446*:* «Para que la filosofía impere, no es menester que los filósofos imperen —como Platón quiso primero—, ni siquiera que los emperadores filosofen —como quiso, más modestamente, después. Ambas cosas son, en rigor, funestísimas. Para que la filosofía impere, basta con que la haya; es decir, con que los filósofos sean filósofos. Desde hace casi una centuria, los filósofos son todo menos eso —son políticos, son pedagogos, son literatos o son hombres de ciencia». OC V, 208.
155 ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras completas*, XI. Edición de Alianza Editorial y Revista de Occidente, Madrid, 1983, pág. 105.
156 PRIMO DE RIVERA, J. A.: *Obras*. Edición cronológica. Recopilación de Agustín del Río Cisneros. Editorial Almena, Madrid, 1971, págs. 747 y 748.
157 MORÁN, G.: *El maestro en el erial*, ed. cit., pág. 492.

4.
Ortega y el catolicismo español. Religión, cristianismo y Dios en la Escuela de Ortega Discípulo indigno, vete y calla; calla siempre. Eres indigno de los de tu ralea. Todos iguales. Discípulos del genio, testigos sordos y ciegos del sublime soliloquio de una conciencia superior; por ilusión suya y vuestra, creéis inmortalizar el perfume de su alma, cuando embalsamáis con drogas y recetas su doctrina. Hacéis del muerto una momia para tener un ídolo. Petrificáis la idea, y el sutil pensamiento lo utilizáis como filo que hace correr la sangre.

(Leopoldo Alas *Clarín*: *El gallo de Sócrates*).

Ortega declaró varias veces a lo largo de su vida que no era católico, pero eso no significa que la religión, el cristianismo y Dios no tengan relevancia en su obra. Al contrario, me parece que son temas imprescindibles para comprender la filosofía de la razón vital. Su concepto de Dios es una muestra expresiva del raciovitalismo. Son tan apasionantes las páginas que escribe a favor del Dios de los teólogos cristianos, es decir, de los inventores, de los pensadores y constructores racionales de Dios, como críticas las dedicadas a las andanzas y experiencias de los místicos. Unas y otras sitúan de modo claro y preciso la realidad de Dios en el descubrimiento básico de su filosofía, la vida, mi vida, como realidad radical. La cuestión clave, digámoslo sin rodeos, no es si Dios está incluido o excluido de la razón vital, sino ¿si el Dios cristiano es compatible o no con su filosofía? La auto-denominada *filosofía cristiana* de origen español ha contestado negativamente y, de paso, ha criticado con poca seriedad la filosofía de la circunstancia. Esta *crítica* casi endiablada del autodenominado

pensamiento cristiano contra Ortega no se compadece con el rigor, la seriedad y el compromiso intelectual de nuestro filósofo a la hora de tratar el *catolicismo español* dentro de las más serias tradiciones teológicas del cristianismo.

Parece que el tradicionalismo católico español utiliza contra Ortega antes armas ideológicas y políticas que intelectuales. No hay frivolidad alguna por parte de Ortega a la hora de abordar la cuestión de Dios en su filosofía. A Ortega le preocupa, y vaya que se lo toma en serio, el Dios de la teología. Nuestro filósofo está en las antípodas de quienes hoy tratan con desdén la cosa. Nada tiene que ver Ortega, por ejemplo, con autores del corte de la *teóloga* Karen Armstrong, que recibió en 2017 el Premio Princesa de Asturias de Ciencias Sociales; esta británica ha escrito, así como lo leen, *Una historia de Dios*, defiende un principio de compasión como base de la civilización y promueve el entendimiento entre las religiones. Y, por si fuera poco, forma parte del grupo de expertos del grupo de Alianza de Civilizaciones de la ONU. Todo en este personaje tiene visos de eso que los anglosajones llaman *políticamente correcto*, empezando por su idea de Dios que, lejos de seducir y apasionar, recuerda lo peor de la mística de todos los tiempos: la mezcla exagerada de lo sagrado y lo profano suele terminar en la hipérbole de los momentos de éxtasis, arrobamiento o embeleco que a veces acompaña a la experiencia religiosa. A esas extrañas mescolanzas de lo humano y lo divino suele faltarles claridad mental. Los vínculos intelectuales que se establecen con *lo Absoluto* en los libros de esta señora son más propios de iluminados que de filósofos. Si lleva el nombre de *dios*, cualquier cosa por disparatada que sea es susceptible para esta *investigadora* de ser clasificada como religión. Todas las religiones y dioses son equiparables. Una mezcla de osadía y poca vergüenza intelectual anima a los nuevos *estudiosos* de la *experiencia religiosa*.

Contrasta la actitud blandengue y vacía de esta *teóloga* de todo a cien, que es seguramente una manifestación del cierre de la mente occidental ante la idea de lo Absoluto, con la seriedad utilizada por algunos filósofos españoles contemporáneos a la hora de estudiar a Dios. Por ejemplo, una página del *Animal divino,* de Gustavo Bueno, vale más que los miles de fárragos de la señora Armstrong, quien debería tomar nota del consejo del maestro Agustín García Calvo, filósofo anarquista y extraordinario filólogo, cuando conminaba a los curas-progres a que, antes de hablar de las penurias de la vida social y económica de este mundo, se concentrasen en explicar a los fieles el misterio de la Santísima Trinidad. También se me viene a la memoria *Problemas del cristianismo,* delicioso libro de Julián Marías, que resalta en la tradición de la filosofía de Ortega que el cristianismo no da soluciones sino luz para buscarlas. He ahí la clave del cristianismo: su

fe no es, dicho con lenguaje de Ortega, perezosa sino que exige razones. A la luz de esa exigencia, nadie en su sano juicio puede mantener, como sugiere la señora Armstrong, que todas las religiones sean iguales. Eso es *teología* de pacotilla. Nada. O peor, todo ese rollo sobre la Alianza de las Civilizaciones, basado en su historia de las religiones, es mera charlatanería, embauque y demencia para seguir manteniendo la barbarie de una sociedad que *pasa* de la categoría más importante de la historia de la filosofía: Dios. No creo que Dios preocupe a la mayoría de la población occidental, a pesar de que en nombre de un dios nos están matando. Dios es sólo un triste vocablo para descalificar al que lo utiliza. Dios ha desaparecido de todos los documentos fundacionales de la Unión Europea.

España también es un reflejo exacto, o extremo, de esa situación: Dios ni siquiera es un asunto de investigación científica para los estudiantes de las Facultades de Filosofía y Humanidades, incluso ha desaparecido de los planes de estudios de la Universidad las asignaturas de Teología y Teodicea natural, que tradicionalmente estaban dedicadas al estudio de Dios; de este modo, por decirlo con los términos utilizados por los deicidas, un estudiante de Filosofía es liberado de estudiar uno de los conceptos clave de la civilización. La categoría de Dios ha sido eliminada por el legislador con la entera aceptación del poder político y las sabihondas autoridades de la filosofía académica. La coincidencia entre el mundo del derecho, del saber y del poder para eliminar a Dios de la escena pública y, seguramente, también de la privada es alarmante. ¡O acaso totalitaria! Quizá haya excepciones, es decir, quizá alguna legislación permita de acuerdo con la *incultura* dominante que se estudie ese *extraño* tema de Dios, como si de algo mágico y extraterrestre se tratara, en el programa de la asignatura de Antropología como un apartado sobre las falsas ilusiones del hombre enajenado de las sociedades de capitalismo tardío. A pesar de esa mínima concesión al mundo de la teoría y la reflexión, tiendo a pensar que el Dios de los filósofos y los genuinos teólogos, el Dios que se niega o se afirma de modo racional, ha desaparecido de los estudios superiores del mundo laico.

Tampoco creo que Dios haya corrido mejor suerte en el llamado mundo de la Iglesia institucional. ¿Qué pasa con Dios en el mundo de los clérigos? Para empezar no creo que estos admitiesen un diálogo cara a cara con quien levanta acta de esta realidad. Los clérigos cierran los ojos y se tapan los oídos, o peor, se hacen los despistados, cuando alguien les dice: «el Dios de los cristianos no existe para la mayoría de los europeos». El Dios hecho hombre en la figura de Cristo ya no es norma para Europa. No parece que ese asunto les inquiete demasiado a los profesores de los seminarios de la Iglesia católica española. No creo que se atreviesen, por poner un ejemplo, en la

Facultad de Teología de la Universidad San Dámaso de Madrid, antes Seminario de Madrid, a discutir sobre el Dios de los filósofos, o mejor, sobre la indiferencia reinante ante la cuestión de Dios; dudo mucho de que sus autoridades académicas tuviesen el coraje de aceptar en sus aulas a un laico, no digamos ya a un ateo, para que hablase de Dios o de su desaparición en el cristianismo falseado que representa un sector amplio de la Iglesia católica española. Sólo los clérigos pueden hablar de *Dios*, remarcarán los dirigentes de las instituciones educativas de la Iglesia católica, a quienes se preparan para ser únicamente clérigos. Me parece que los administradores eclesiásticos de Dios no admitirían fácilmente la principal enseñanza de Ortega en esta materia, a saber, «Dios es también un asunto profano». Esa negativa entraría, dicho sea de paso, en contradicción flagrante con la idea más abierta de Dios en la historia de la humanidad: un Dios hecho hombre, Jesucristo. ¿Por qué esta sugerente y apasionante idea de Dios sólo puede ser tratada por *especialistas* y clérigos encerrados entre cuatro paredes?, ¿cómo es posible que alguien, que de verdad no quiera convertir a Dios en un negocio, puede poner al mismo nivel el Dios del cristianismo, como hace la señora Armstrong, con el de otras religiones? En fin…

No sabría decir qué es peor, si que desaparezca la asignatura de Teología o dejar que Dios sea estudiado sólo por algunos clérigos, pero de lo que no tengo la menor duda es que la *teóloga* británica *no cree en Dios* o, mejor dicho, ni lo afirma ni lo niega, según sus propias palabras. ¿Palabras? No, palabrería, porque el trato intelectual que esta señora dispensa al concepto de Dios espejea un proceso de vaciamiento, si no de devastación, de la cultura europea. Así son las cosas y así tenemos la obligación de contarlas. La destrucción de la categoría de Dios, como de otros grandes conceptos de la tradición filosófica de Occidente, es de tal envergadura que nuestros *dirigentes* políticos y los *intelectuales* no son capaces de diferenciar el Dios de los cristianos de cualquier ritual de una tribu primitiva y salvaje. La ruina cultural en torno a todo lo que rodea al Dios de los cristianos es total. Un mundo embrutecido y una cultura destrozada han conseguido algo inimaginable en el pasado: Dios ni ocupa ni preocupa. Es cosa de cuatro locos. Es un asunto tan anacrónico para el mundo bárbaro que ya ni se habla del debate teísmo-ateísmo. Eso es una cosa de la prehistoria. No vivimos en sociedades secularizadas, agnósticas o ateas. Ojalá. Vivimos en una era poblada por millones de pequeños dioses, diosecillos, que controlan nuestra existencia. Paganismo de cartón-piedra.

Sobrevivimos instalados en el centro de una estúpida ola que todo lo inunda. Asistimos entre la perplejidad y la estupefacción a la apoteosis de un tipo de sociedad pagana. Es sorprendente que no nos sorprendamos de algo real: nadie piensa a Dios, sencillamente, porque

no se piensa. La capacidad de pensar la vida, incluida la del cristiano, está desapareciendo. El embrutecimiento crece sin que nadie lo remedie. Vivir es sobrevivir. Pocos tienen voluntad de contar, explicar o, simplemente, tratar de dar alguna remota justificación o *sentido* al devenir contradictorio, confuso e irracional de eso que llamamos vida. Por ahí, sin la menor duda, los críticos a palos de Ortega tendrían que empezar a analizar el primer fracaso de la *razón vital*. ¿O acaso no es una derrota del pensamiento la despreocupación absoluta por hacerse cargo de lo que nos exige la vida: *dar razón* de ella?… Pensar, aquí y ahora, es llorar el desprecio que la mayoría de los hombres siente por darle significado a la existencia. Pensar es refugiarse en el foro de nuestros propios pensamientos para que los bárbaros no nos agredan, sencillamente, por hacer pública nuestra búsqueda. La *razón vital*, expresión que recoge el contenido exacto de la filosofía de Ortega, habría devenido un fiasco, porque nadie quiere explicar, justificar, en fin, atender con razones, argumentos y un poco de arte el hecho radical del mundo, la vida o, como remarcaba el propio Ortega y Gasset, *mi vida*. Cada una de nuestras vidas, y aquí se recoge la esencia de la filosofía de Ortega, exige razón, pero por desgracia el *personal*, expresión metafórica, que pretende sintetizar el contenido de *La rebelión de las masas*, prefiere vivir como el bruto…

Es sobresaliente, pues, la vida como brutalidad, acaso por eso ya no se escriben tragedias, dramas, y apenas se discute sobre una cuestión que había elevado en otros tiempos el nivel de civilización de la humanidad: el debate entre ateos y creyentes, entre filósofos y religiosos, entre filosofía y religión. La muerte de esa discusión, cuya última raíz no era otra que mirar con seriedad la vida, refleja el grado de barbarie de nuestra civilización. En esta circunstancia trágica para ateos y creyentes, para hombres libres a la búsqueda de una *explicación* o *finalidad* para sus vidas, quizá tenga cierta relevancia intelectual reconstruir la noción de Dios en particular, y de la religión cristiana en general, de la filosofía de Ortega. En otras palabras, quizá el pensamiento sobre el Dios de los cristianos en la obra de Ortega pudiera ser un acicate para alimentar el escuálido debate intelectual de nuestra pobre vida académica y cultural.

Dios, repitamos con Ortega, es también un asunto profano. Dios tiene relevancia, vaya que sí la tiene, en la filosofía de la razón vital. Tengo la sensación de que el Dios de Ortega, en la perspectiva de lo que hoy nos pasa, tiene más actualidad, o sea, más filosofía que en su época. ¿O acaso el *odium Dei* de hoy es menor que en los años veinte o treinta del siglo pasado? ¿Tendría alguien la osadía de cuestionar la actualidad de la reflexión de Ortega cuando se refiere a esas épocas de «gran fuga lejos de lo divino, en que esta enorme montaña de Dios llega casi a desaparecer del horizonte [158]? La relevancia de Dios, o

mejor, la urgencia de pensar a Dios para aquí y ahora es otra clave de la razón vital. Si Dios es vida, ¿por qué prescindir de dar razón de lo que Él o ella nos exige? Dios es también un tema, una preocupación y una tarea filosófica para quien no ha renunciado a descubrir el secreto de la vida, «de las últimas cosas, de las cosas "fundamentales"» y tiene la valentía de levantar la mirada fija de «este mundo» para preguntarse por el ultramundo. Entre el agnóstico positivista y la repugnancia que al gnóstico le produce este mundo, entre quien se abraza irracionalmente a lo primero que le ofrece un embaucador y quien se fuga a escape de él para salvarse, entre la desazón de quien apuesta por un «mundo sin fundamento, sin asiento, sin cimiento, islote que flota a la deriva sobre un misterioso elemento», y la convicción de quien «se obstina en afirmar que el mundo es un ente perverso, gran enemigo de Dios», entre la condenación a sufrir los males de este mundo y la redención eterna para salvarnos de todas sus calamidades, en fin, «frente a estas dos preferencias antagónicas e igualmente exclusivistas cabe que el atender» del filósofo raciovitalista, según Ortega, «se fije en una línea intermedia, precisamente la que dibuja la frontera entre uno y otro mundo. Esa línea en que "este mundo" termina, le pertenece, y es, por tanto, de carácter "positivo". Mas a la vez, en esa línea comienza el ultramundo, y es, en consecuencia, trascendente. Todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios» [159].

Para Ortega Dios no es sólo una cuestión de las religiones, «sin que ello implique escatimarle respeto alguno» a todas ellas, sino también de la filosofía de la razón vital. Ésta no puede y, además, no quiere renunciar al tema de la religión, o mejor, a la cuestión de Dios, como han hecho otras actividades de la cultura, pues eso sería como dejar de atender o despreocuparse por aquello que da vida a millones de seres humanos. Porque el filósofo es consciente de los límites de las ciencias y las religiones, del gnosticismo y el agnosticismo, a la hora de tratar la divinidad, no puede dejar de considerar que «Dios es también un asunto profano»: «La religión consiste en un repertorio de actos específicos que el ser humano dirige a la realidad superior: fe, amor, plegaria, culto. Pero esa realidad divina tiene otra vertiente, en la cual se prenden otros actos mentales perfectamente ajenos a la religiosidad. En ese sentido cabe decir que hay un Dios laico, y este Dios, o flanco de Dios, es lo que está a la vista» [160].

Ahí está a la vista de todos una cuestión central de la lucha entre filosofía y religión. Ninguna de las dos renunciará fácilmente a la posesión de Dios. Nadie con más finura intelectual que Ortega ha analizado, en la España de la primera mitad del siglo XX, el entresijo

clave del combate moderno entre filosofía y religión, continuación de otro más antiguo entre hombres y dioses, para que las dos mantengan su vitalidad. Nadie ha visto tan bien como Ortega el misterio de esa lucha. Nadie ha descrito con la precisión de su escritura el pliegue que une filosofía y religión cristiana. Más que precisos los planteamientos, los nudos y los desenlaces de esa compleja relación para aquí y ahora, son poéticos, vitales, porque Ortega reconoció desde el principio los límites de ambos contendientes: «No coceemos contra el destino: es inútil. El del hombre moderno y contemporáneo consiste, entre otras cosas, en arrastrar esa dualidad íntima y tener que atender al doble y opuesto imperativo de la fe y la razón» [161]. Como si de un filósofo hegeliano se tratara, Ortega ha levantado acta de lo evidente: también los que luchan se abrazan. Hagamos nuestro ese destino, e independientemente del resultado de ese combate, reconozcamos que el vencedor debería respetar al vencido. Ésta es la esencia del secreto que nos ha revelado Ortega en sus estudios sobre la religión cristiana en España. Tan cierto es que la religión no tiene autoridad alguna para indicarle a la filosofía cuáles son sus temas fundamentales de reflexión, o hasta dónde puede llegar, como el saber filosófico tiene que reconocer que la religión no ha desaparecido. Una y otra siguen ahí. Son fenómenos públicos… Mas si aceptáramos que el filósofo ha sido el vencedor de ese combate contra la religión, entonces nadie pondrá en duda que Ortega siempre ha estado en el bando de los triunfadores; él fue siempre un filósofo de lo inmanente, de la vida, o mejor, de *mi vida*, que respetaba tanto a los vencidos, a los teólogos, a los *filósofos* de lo trascendente, de Dios, que dialogó permanentemente con ellos para que reconociesen las virtudes de los vencedores y pudieran reconstruir su antigua fortaleza: una fe, la del cristianismo, que no se contenta consigo misma sino que exige pruebas, argumentos y razones de la existencia de Dios.

Pocos filósofos en la España contemporánea, si dejamos aparte la concepción que tienen de la religión Miguel de Unamuno, María Zambrano y quizá una parte de la obra de Zubiri, pueden compararse a Ortega a la hora de analizar el cristianismo como una forma de vida, una manera de ser, que aún es condición de posibilidad del desarrollo de la cultura moderna. Las cuatros últimas lecciones de su *En torno a Galileo* constituyen una referencia filosófica imprescindible de nuestro tiempo para comprender el significado del cristianismo en sus estadios decisivos. El análisis de su origen y diferentes etapas nos conducen no sólo a entender nuestro presente sino también a ubicar con precisión la propia filosofía de Ortega. Para nuestro filósofo la comprensión del mundo moderno es imposible sin el cristianismo, y viceversa: es inviable hoy el cristianismo sin el mundo moderno. Contundente y rotunda es la expresión de la tesis o proposición orteguiana. El

cristianismo en nuestro tiempo se ha convertido, dicho en términos de uno de sus grandes seguidores, «en elemento central pero subordinado al proceso abierto de la cultura occidental» [162].

¿Cuál es el principal atractivo que halla Ortega en el cristianismo para convertirlo en una cuestión susceptible de ser pensada en términos filosóficos?, ¿cuál es la gracia de la creencia cristiana que la hace tan sugerente para la filosofía?, ¿cuál es la especificidad del cristianismo para llegar a ser un asunto *prefilosófico*, un supuesto, de la filosofía de la razón vital? A estas preguntas han contestado pormenorizada e inteligentemente algunos de sus grandes discípulos; nada nuevo descubro, si digo que la relación, vinculación y compatibilidad del cristianismo con la filosofía orteguiana ocupa una parte fundamental de las obras de Manuel García Morente, Julián Marías, María Zambrano y José Gaos. Todos resuelven y dan soluciones diferentes a los problemas abiertos por Ortega entre su filosofía y el cristianismo, pero ninguno de ellos cuestiona que el fundamento la filosofía de la *realidad radical*, mi vida: … no excluye nada. Por ejemplo: no excluye la realidad de Dios. Este concepto de vida humana deja a Dios toda holgura para anunciarse en la circunstancia, para arder en la retama, para tronar en el Sinaí, para angustiarse en el Monte Olivete, para azotar a los banqueros delante de los templos y también para enojarse contra los que protestan porque se compran vasos de alabastros llenos de ungüento oloroso en vez de dar dinero a los pobres, echándoles en cara: "¡Siempre tenéis delante a los pobres, pero a mí no me tenéis siempre delante!", en fin, para gemir y para morir en las colinas torvas de los Calvarios.

La vida, como *realidad radical*, no se cierra *a priori* a ninguna pretensión de realidad. Y es el principio filosófico más generoso que hasta ahora ha llegado al pensamiento [163].

Establecidas por el propio Ortega las bases de convivencia pacífica entre filosofía de la razón vital y religión cristiana, no parece descabellado mencionar algunos hitos de la herencia del cristianismo a los que no se pueden renunciar, según nuestro filósofo, sin caer en el riesgo de retroceder hasta etapas de una humanidad menos civilizada. Ésa es, por otro lado, una tarea que han investigado con buenas maneras y diferentes criterios algunos estudiosos [164] recientes de la *filosofía de la religión* de Ortega. Sus trabajos son excelentes, desde el punto de vista académico, a los que sólo les objetaría un cierto olvido de los grandes discípulos de Ortega que han tratado con perspicacia y grandeza la no exclusión o compatibilidad entre el Dios de los cristianos y la razón vital; en efecto, los citados Julián Marías, Manuel García Morente, María Zambrano y José Gaos son autores insustituibles, imprescindibles y necesarios para hacerse cargo de ese rico diálogo entre la razón vital y el cristianismo. Porque también en

este ámbito la filosofía de la razón vital ha hecho escuela, es menester no sólo estudiar al maestro, al original, sino a los discípulos que lo han llevado hasta ámbitos de reflexión que seguramente él nunca hubiera imaginado. Mas lo decisivo, sin entrar ahora en matices, es que estos discípulos nos permiten ver con meridiana claridad las originales doctrinas del filósofo en materia de religión, cristianismo y Dios. Hacen aún más holgado y rico su pensamiento en eso tan específico que Ortega había descubierto en la religión cristiana que, dicho sea de paso, lo aleja de otras religiones y lo acerca a la filosofía. La extraordinaria capacidad que esta religión tiene para pensar su fe, dicho sea con contundencia, sigue siendo su principal atractivo, su aportación más sobresaliente, para que el filósofo le preste atención.

Ortega y sus discípulos destacan del cristianismo sus *razones.* Un ejemplo de investigación de las razones del cristianismo para la filosofía moderna y contemporánea es el desarrollado por José Gaos en su *Historia de nuestra idea del mundo*. Aparte de los grandes estudios que dedica, entre otros autores cristianos a Kierkegaard, Lamennais y el cardenal Newman en torno a sus respectivas ideas de mundo, que oponen a la irreligiosa idea del mundo de la filosofía moderna y contemporánea, destaca el análisis dedicado a Santo Tomás. Aquí tienen una prueba de Gaos para seguir pensando su actualidad filosófica: La idea cristiana del mundo tal cual la encontramos expresada en la *Suma* de Santo Tomás. Éste da en ella las cinco pruebas de la existencia de Dios […] concibiéndolas, indesconociblemente, como otras tantas inferencias lógicas de conclusiones de verdad y certeza absolutas y universales; y como *preámbulos de la fe*, es decir, inferencias y conclusiones de la pura razón, sin la revelación ni la fe en ello, antes fundamento para creer en la revelación. Es un verdadero *racionalismo*, que se anticipó al moderno, incluso, quizá, que lo inició; que, en todo caso, resultó en su tiempo tan nuevo y contrario a autorizada tradición, que le costó trabajo imponerse […]. Este racionalismo es tanto el mismo de aquella parte de la filosofía moderna en que ésta no es la filosofía de la ciencia moderna, sino que sigue siendo la filosofía de la religión y la teología cristiana o más o menos disidente de ésta, que en último término no supera a esa filosofía en nada. Las pruebas de la existencia de Dios dadas por los filósofos modernos, desde Descartes hasta Hegel, no son, ni en detalle ni en conjunto a pesar de todas las novedades, más de accidentes que de esencia, más concluyentes que las cinco vías de Santo Tomás [165].

Se diría que para Ortega y su escuela el cerebro, la razón y la teología están por encima del corazón, el vitalismo y la mística. Su visión de la religión está basada antes en la inteligencia que en la pasión. Buscan la *razones que* descubre *el hombre de fe* para vincularse a algo que le

sobrepasa; aunque la tradición orteguiana reconoce que la soberanía de la fe reside en que ésta no requiere de razones, Ortega exige al menos pretextos, motivaciones y una cierta lógica para que el corazón del hombre no se abra a lo Absoluto como si de una convicción caprichosa se tratara. Frente a una creencia apoyada en tradiciones místicas y visiones extáticas e iluminadoras de un Dios que parece manifestarse únicamente a los seres más simples y elementales y, sobre todo, frente a esa visión despectiva de la religión como algo absolutamente irracional y al margen de una mínima *lógica* del sentido común, Ortega y su escuela apuestan por el Dios de la filosofía que los acerca a la mejor teología cristiana de todos los tiempos. María Zambrano lo vio con perspicacia en una entrevista que le hicieron en enero de 1988, merece la pena recordarla: —Usted es discípula de Ortega.

—Sí. Ortega pone en marcha la razón vital. Es racionalista.

—¿Cómo puede uno llegar a través del racionalismo a la idea de Dios, de ese Dios que tanto aflora en su obra?

—Pero… ¡Dios mío!, si la idea de Dios es la más racional de la filosofía.

—¿No podría explicarlo un poco mejor?

—No, evidentemente, no. Es que Dios se dice de muy diferentes maneras, y en España hay la manera especial de usar la palabra Dios como si fuera un pedrusco que le tiraran a uno a la cabeza. Ello viene de algo muy español, que es el usar las palabras más bellas, más esperanzadoras, más respetables, como si fueran pedruscos. [166]

Pues eso, la observación crítica de Zambrano sobre la utilización del vocablo Dios en boca de los españoles, podríamos extenderla también a los estudiosos de la obra de Ortega. Muchos de ellos oyen la palabra Dios asociada a Ortega y salen espantados, huyen cobardemente y gritan histriónicamente: «Ortega era ateo». Nada quería saber del cristianismo. Falso. Ése no es el problema. No es relevante en términos filosóficos que Ortega fuera agnóstico o ateo, sino su análisis del cristianismo como una *dialéctica* de razón y fe, que forzosamente tiene que abrirse a la modernidad porque ésta es incomprensible sin aquél. El cristianismo es una *religión de razones*. Aquí reside su escándalo, su peligro y su misterio. A los tres les sale al paso Ortega, quizá con fortuna desigual según dicen algunos de sus críticos integristas, pero nadie le negará que los haya pensado con seriedad y hondura, o sea, reconociendo que son *creencias* o *supuestos* de toda filosofía. También la religión cristiana es, sin duda alguna, uno de esos motivos o *presupuestos* que necesitan ser pensados y repensados, porque *condicionan* toda genuina filosofía: «Entiendo por filosofía ingenua o injustificada toda aquella que se deja fuera de su cuerpo doctrinal los motivos que llevan a ella, es decir, que no considera como porción constitutiva de la filosofía misma todo lo que ha inducido al hombre a esa creación filosófica» [167].

Es menester *reobrar* o elucidar sobre esos supuestos para mostrar los límites de nuestra propia filosofía. Ortega no *filosofa* sobre la *prefilosofía-teología cristiana* o la *razón de la religión*, con el objetivo de demostrar que el *conocimiento* en general, o su *filosofía* en particular, tienen un «carácter de realidad absoluta a que absolutamente está el hombre adscrito» [168], sino para mostrar que todo conocimiento, incluido el de su filosofía, es una «pura magnitud histórica». Gracias al carácter histórico del conocimiento podemos acceder a otras formas de pensamiento que nada tienen que ver con las formas de ver el hombre moderno. Precisamente, porque «el conocimiento no es una operación "natural" y, a fuer de ello, inexcusable del hombre, sino una "forma de vida" puramente histórica a que llegó —que inventó— en vista de ciertas experiencias y de que saldrá en vistas de otras», podemos estudiar la religión, el pensamiento religioso, sin los prejuicios o la ineptitud de la modernidad, es decir, de la concepción absoluta del conocimiento o la *diosa razón* del hombre moderno. Es necesario tomarse muy en serio al creyente, a quienes «no fueron conocedores, porque creían que la realidad era Dios». Eso «nos permite», concluye Ortega, «mirar por dentro, con una intimidad hasta ahora no conseguida, otras formas pretéritas del Pensamiento que han quedado siempre inasequible para el hombre moderno, como es el pensamiento religioso, la magia, la "sapiencia" o "experiencia de la vida"» [169]. O entramos en las formas de pensamiento del creyente o no entenderemos nada de las limitaciones de nuestra propia filosofía. Ortega no puede ser más claro: «Toda filosofía deliberada y expresa se mueve en el ámbito de una prefilosofía o convicción que queda muda de puro ser para el individuo la "realidad misma". Sólo después de elucidar esa "prefilosofía", es decir, esa creencia radical e irrazonada, resultan claras las limitaciones de las filosofías formuladas» [170].

Sin embargo, los integristas católicos y sus oponentes, los anticlericales españoles, coinciden en el camino de huida para no afrontar el escándalo, el peligro y el misterio que Ortega ha abierto para que España se ponga al día también en materia religiosa. Católica. Aunque no me hago muchas ilusiones sobre el cambio de actitud de los estudiosos, *católicos* o *ateos*, sobre la religión y Dios en la obra de Ortega y sus discípulos, es nuestra obligación intelectual dejar constancia de la herencia cristiana que recoge Ortega para su filosofar. Es una leve prueba del error de quienes han querido situar a nuestro filósofo allende de la civilización cristiana, o peor, en las antípodas de todo pensamiento sobre Dios. Esto situaría la filosofía raciovitalista fuera de cualquier *lógica* de la historia de la filosofía contemporánea. De ese absurdo se sale leyendo a Ortega, pues que nadie mejor que él muestra con precisión ese legado cristiano que es necesario repensar para hacer más holgado su propio pensamiento. La

soledad, el ensimismamiento y la responsabilidad son, entre otras múltiples manifestaciones del cristianismo, ideas y creencias, *formas de vida* y pensamiento, que han coadyuvado al tránsito del mundo antiguo al moderno, del mundo de los objetos al de los individuos-sujetos. La gran aventura del tránsito del hombre de la Antigüedad, que vive fuera de sí, al hombre moderno que vive sobre sí, ha sido protagonizada por el Dios del cristianismo, que siempre se manifiesta a los hombres «en su intimidad» [171]. Es, pues, el Dios del cristianismo clave para entender la modernidad: «El hombre moderno se ha metido en sí, ha vuelto en sí, ha despertado de su inconsciencia cósmica […] y ha tomado posesión de sí mismo: se ha descubierto. Un buen día va a dar un paso como los usados y nota que tropieza con una cosa extraña, desconocida, insólita: aún no la ve bien, pero la aprieta, y al apretarla nota que es a él a quien le duele, que es él a la vez el apretón y el apretado, que ha tropezado consigo mismo. "Me duele, existo". *Cogito, sum*» [172]. Gracias a Dios, es decir, merced a la intervención especial del Dios cristiano, se ha podido llevar a cabo, según Ortega, esta extraordinaria aventura del descubrimiento de la subjetividad moderna. Ahora se entenderá mejor por qué me extrañaba más arriba [173], cuando vi suprimida de la nueva edición de la *Obras completas* la expresión «la modernidad nace de la cristiandad», magistral resumen de la lección VII de su obra *¿Qué es filosofía?* [174]

Pero no hagamos de este tipo de errores, premeditados o no, y erratas de una edición de sus *Obras completas* que se presenta como definitiva, un campo de luchas y discusiones absurdas sobre las interpretaciones y préstamos que ha tomado Ortega del cristianismo, y resaltemos lo fundamental: su reivindicación del Dios cristiano para la reflexión del hombre moderno. Seamos fieles al gran maestro y molestemos, inquietemos e irritemos a quienes huyen del problema que él plantea con filosófica contundencia: el origen de la modernidad anticristiana no es otra que el Dios cristiano. Aunque envuelto en exquisitas maneras literarias y filosóficas, Ortega siempre tuvo claro, desde sus primeros ensayos hasta sus obras de madurez, que el cristianismo era la base de la modernidad; de ahí que sus continúas apelaciones al catolicismo español para que saliera de su integrismo tradicionalista estuvieran fundamentadas no sólo en una llamada al diálogo de los cristianos con la modernidad, sino también a una recuperación de su propia tradición paulina, teológica y racionalista sin la que hubiera sido imposible la llegada de la modernidad. Y por eso, dicho sea de paso, creo que es ridículo que alguien sea tan osado de objetarle a Ortega que su posición ante la religión nada tiene que ver con la que tuvieron autores como Marx o Nietzsche. Evidente. Solo faltaba que un hombre liberal, un demócrata, se convirtiera de la noche a la

mañana en un militante marxista, o en un amanerado nihilista, o que se quedara instalado en un eclesiástico orden institucional. Él sólo quería elevar el nivel del catolicismo español, porque no podía comprender, en 1910 «cómo el país menos culto de Europa puede ser el más religioso. ¿Por ventura la religión es cosa distinta de la cultura?» [175].

La religión cristiana no podía separarse de la cultura moderna sin que ambas sufrieran graves quebrantos. Sólo había un camino para superar esas fracturas: la historia. A integristas y modernos, a clericales y anticristianos, Ortega les conmina a que se hagan mirar sus respectivos pasados para entender el presente y construir el futuro. Les pedía a todos un esfuerzo histórico, un trabajo permanente para conectar el pasado con el presente y el futuro: Pero, cómo ¿en el descubrimiento específicamente moderno de que brota, como de una simiente, toda la edad anticristiana va a haber intervenido nominativamente el Dios cristiano? Esta posibilidad inquieta a los cristianos e irrita a los anticristianos, a los modernos. El cristiano es anti-moderno: se ha colocado cómodamente, de una vez para siempre frente y contra la modernidad. No la acepta. Es hija de Satán. Y ahora se le anuncia que la modernidad es un fruto maduro de la idea de Dios. Por su parte el moderno es anticristiano, cree que la modernidad nace frente y contra la idea religiosa. Ahora se le invita a reconocerse, precisamente en cuanto moderno, como hijo de Dios. Esto irrita. Es trastornar los tópicos de la historia, es proponer un cambio de convicciones. El anticristiano y el anti-moderno no quieren esforzarse en cambiar: prefieren la inercia. Ser, lo hemos visto, es pura agilidad, movilización incesante. El anticristiano y el anti-moderno no quieren moverse, no quieren ser: por eso se contentan con anti-ser. [176]

¿Cuál es la *teoría*, la filosofía, que propone Ortega para poner de nuevo en movimiento, a ser, a los anti-modernos y a los anticristianos? Sería fácil eludir la pregunta afirmando que la razón vital, la razón histórica, el perspectivismo, en fin, cualquiera de las *fórmulas* o *expresiones* que hallamos en su obra pudieran servirnos. Pero no respondería a la objeción que aquí tratamos de atajar, a saber, se preocupó o no con filosofía Ortega por el cristianismo, dejo aparte ahora la cuestión de la razón moderna. Mi respuesta es inmediata: el cristianismo para nuestro filósofo constituye un eje central, si ustedes quieren, de carácter prefilosófico, que toda filosofía tiene la obligación de tratar y pensar para diferenciarse de la religión. Por eso, para Ortega es imprescindible entrar en el misterio del cristianismo: «El Dios cristiano, por lo visto, es trascendente al mundo, pero inmanente al “fondo del alma”» [177]. Dos son las vías básicas que se han dado de este misterio. No son siempre perspectivas que se excluyan. Pero Ortega opta, desde muy joven, por una de ellas. Considera que si de

Dios tenemos que hablar en serio, o sea con filosofía, sólo puede dialogarse con los teólogos y combatir a los místicos, o mejor, seguirlos hasta el momento que entran en trance y dejan de dar razones para encontrarse con Dios. Eso no significa que las *expresiones* y *explicaciones* contenidas en la mística, sea cual sea el género literario en que se exprese esa experiencia personal, no sean relevantes, desde el punto de vista filosófico, sino simplemente que son muy limitadas y, además, casi en nada se diferencian de las místicas de otras religiones. La cultura católica, o mejor, el engrandecimiento del catolicismo español vendrá antes por la mano de la teología que por la del arrebato místico o en la simple creencia que el sabio romano Prudencio extendió en el siglo V: *Hispanos Deus aspicit benignus* (Dios ha mirado con peculiar benignidad a los españoles). [178]

No es necesario abundar sobre la opción teológica de Ortega. Sería como dudar de que es filósofo. Sencillamente levanta acta de lo real, del camino que va de lo concreto a lo universal, de la verdad para uno a la verdad para todos. Entre San Pedro y San Pablo, entre la iluminación de Dios que tiene Pedro y la invención de Jesucristo de Pablo, «de recordar a Jesús como San Pedro, a pensar a Jesús como San Pablo», dice Ortega, «va nada menos que la teología» [179]. Su opción por el estudio del cristianismo paulino fue clara desde su juventud hasta sus obras de madurez, incluso una de sus tesis fundamentales: la vida entendida como *obra de imaginación* está apoyada en la celebérrima expresión paulina del *oikodomein*, «la exigencia de que el hombre sea edificante» [180]. San Pablo es una referencia de sentido constante en toda su obra: San Pablo fue el primer teólogo; es decir, el primer hombre que del Jesús real, concreto, individualizado, habitante de tal pueblo, con acento y costumbres genuinas, hizo un Jesús posible, racional, apto, por tanto, para que los hombres todos, y no sólo los judíos, pudieran ingresar en la nueva fe. En términos filosóficos, San Pablo objetiva a Jesús. Se me dirá que en el camino de Damasco, Jesús se reveló a San Pablo. Cierto; camino de Damasco llegó a madurar la labor de reconstrucción, que tiempo hacía ocupaba la mente del apóstol, y allá, cerca de Dareya, a la hora de un mediodía, consiguió elevar los datos sueltos a la unidad de un carácter, y, súbitamente, se le reveló Jesús en la perfección de su ser. ¿Qué dignidad añade a la revelación el hecho físico de ver una luz entre dos cirrocúmulos? [181]

Después de seguir su razonamiento, su persuasiva capacidad para poner en cuestión la *mística*, la insuficiencia de la religión popular y el *creo porque es absurdo*, de Tertuliano, es decir, lo peor de una *religión*, cuyo único *argumento*, tópico o chabacanería no pasa del grito «la religión es más y mejor religión cuanto más irracional», resulta sencillo responder al interrogante que nos deja Ortega. Su

planteamiento es claro y sencillo, filosófico, pero creo que pecaríamos de ingenuos, si no respondiésemos tajantemente a las siguientes cuestiones: ¿por qué opta Ortega por la vía teológica y ataca a la mística?, ¿por qué es urgente para los españoles regresar al cristianismo paulino, culto y ciudadano?, ¿por qué es necesario, a la altura de 1927, dejar de culpar de todos los males de España a la Iglesia católica? Es conveniente detenerse en estas preguntas, e incluso repasar la evolución de la *España eclesial* durante la Restauración, que representó un catolicismo poco integrador y muy integrista [182], dicho sea por boca del íntegro filósofo Carlos Díaz, para evaluar con justicia la importancia de la argumentación de Ortega sobre el catolicismo español, que desprecian los integristas españoles de ayer, los defensores del nacional-catolicismo de carácter franquista, y de hoy, disfrazados de expertos "teólogos" de la revolución.

Para no ocultar ese telón de fondo, ese drama de nuestra historia de no querer saber nada, o peor, negar a quien no opina de Dios como nos gustaría a nosotros, resulta necesario reiterar, reiterar y reiterar que el filósofo español, Ortega y Gasset, lejos de centrar su filosofía en una crítica a la religión cristiana o a la Iglesia católica, según nos quieren hacer creer los integristas cristianos y los modernos ateos, sólo pretende elevar el nivel cultural, racional y civilizador de España, incluido obviamente el nivel de su mayoritaria población católica. Más aún, dice Ortega a mediados de los años veinte, «sería injusto culpar de esto [del olvido los estudios teológicos y de exégesis evangélica], como de tantas otras cosas, a la Iglesia católica. El catolicismo no es opuesto a que se busque claridad científica sobre el origen de su doctrina y organización» [183]. El problema no es tanto del catolicismo como de los españoles: El *catolicismo* español está pagando deudas que no son suyas, sino del catolicismo *español*. Nunca he comprendido cómo falta en España un núcleo de católicos entusiastas resueltos a liberar el catolicismo de todas las protuberancias, lacras y rémoras exclusivamente españolas que en aquél se han alojado y deforman su claro perfil. Ese núcleo de católicos podía dar cima a una noble y magnífica empresa: la depuración fecunda del catolicismo y la perfección de España. Pues tal como hoy están las cosas, mutuamente se dañan: el catolicismo va lastrado con vicios españoles, y viceversa, los vicios españoles se amparan y fortifican con frecuencia tras una máscara insincera de catolicismo. Como yo no creo que España pueda salir a la alta mar de la historia si no ayudan con entusiasmo y pureza a la maniobra los católicos nacionales, deploro sobremanera la ausencia de ese enérgico fermento en nuestra Iglesia oficial. Y el caso es que el catolicismo significa hoy, dondequiera, una fuerza de vanguardia, donde combaten mentes clarísimas, plenamente actuales y creadoras. Señor, ¿por qué no ha de acaecer los mismo en nuestro

país? ¿Por qué en España ha de ser admisible que muchas gentes usen el título de católicos como una patente que les excusa de refinar su intelecto y su sensibilidad y los convierte en rémora y estorbo para todo perfeccionamiento nacional? […]. Se trata de construir España, de pulirla y dotarla magníficamente para el inmediato porvenir. Y es preciso que los católicos sientan el orgullo de su catolicismo y sepan hacer de él lo que fue en otras horas: un instrumento exquisito, rico de todas las gracias y destrezas actuales, apto para poner a España "en forma" ante la vida presente. [184]

La cita es larga pero imprescindible para distinguir entre la profundidad del mensaje cristiano, por un lado, y la carencia de talento de algunos católicos para hacerse merecedores de esta tradición religiosa por otro.

Ortega no tiene mayor objetivo en estas palabras que mostrar la grandeza intelectual del cristianismo, de la fe cristiana, frente a otras religiones, porque exige, por encima de cualquier otra consideración, el desarrollo de la razón. Fe y ciencia se complementan. Es la grandeza del cristianismo frente a las demás religiones. De ahí su crítica a los católicos integristas que no están dispuestos a dialogar con la modernidad, o peor, imitan sus perversiones, y quedan detenidos en el tradicionalismo. Por cierto, la crítica de Ortega no se limita a los integristas católicos españoles sino también a los franceses: «Los escritores franceses del catolicismo parecen más bien gente política. Atacan y defienden; no meditan. Insultan y enconan; no investigan. Usan del catolicismo como de una maza» [185]. En esto de la maza o de la utilización de la palabra Dios como un pedrusco, que decía María Zambrano, los franceses son seguidos por los españoles, situándose a mucha distancia de lo que en esos años está elaborando el catolicismo alemán: la recreación de una «sensibilidad católica partiendo del alma actual. No se trata de renovar el catolicismo en su cuerpo dogmático ("modernismo") sino de renovar el camino entre la mente y los dogmas. De este modo han conseguido, sin pérdida alguna del tesoro tradicional, alumbrar en nuestro propio fondo una predisposición católica, cuya latente vena desconocíamos. Una obra así es propia de auténticos pensadores» [186].

Ortega invita a los cristianos españoles, incluso él mismo lo intenta, a un diálogo cada vez más necesario entre el cristianismo y la modernidad. Sus autores de referencia, si dejamos aparte a Renan, son Scheler, Guardini, Przywara. Ellos no se engañan «cuando se dice que el catolicismo nos introduce en el centro de lo real». Eso es cierto en términos religiosos, pero de ahí no se deriva para Ortega: … una filosofía, ni, en general, una ciencia; menos aún una estética y todavía menos una crítica literaria. No basta ser católico para hallarse en posesión de tan espléndido patrimonio. Ni hay idea que los verdaderos

católicos debieran perseguir con mayor denuedo que ésta. Precisamente, la suma originalidad del catolicismo frente a todas las demás religiones consiste en que separa de manera radical la fe de la ciencia y a la vez postula la una para la otra sin allanar violentamente su fecunda diferencia. La *fides quaerens intellectum* de San Anselmo es acaso el lema más fértil que se ha inventado y el que más agudamente define la mente del hombre. La fe que siente su propia plenitud en forma de enorme sed de intelecto; he ahí la audacia admirable del catolicismo. La fe no se contenta consigo misma; exige pruebas de la existencia de Dios, pruebas racionales, por a más b. No es una fe holgazana, no exonera de la fatiga intelectual, no nos da la ciencia, sino que, al revés, la exige. [187]

Esa singularidad del cristianismo, destacada con precisión por Ortega, ha llevado a muchos filósofos, por ejemplo Hegel, a considerarla como algo más que una religión, pero Ortega no irá por esos derroteros; al contrario, no confundirá la religión con una filosofía, una política, en fin, cualquier otra cosa que se haga pasar por tal. Y porque la fe del cristianismo, la *fides quaerens intellectum*, según el lema de San Anselmo, o mejor, la fórmula nueva y contraria de Santo Tomás, *intelligo ut credam,* fue la vieja fortaleza sobre la que se construyó el hombre actual, más ateo que creyente y muchísimo más agnóstico que piadoso, es menester que el filósofo atienda al cristianismo, baje al pasado que no es «sino descender a los sótanos de nuestra propia actualidad» [188].

Ateos y cristianos se requieren y quizá se necesiten mutuamente para seguir adelante. Por eso Ortega destaca que para la «dimensión profunda de la realidad histórica […] es indiferente la distinción actual entre cristiano y ateo. El cristiano de la Edad Moderna y Contemporánea tiene, quiera o no, que ser también racionalista y naturalista, cualesquiera sean los subterfugios y sutilezas […] de que se valga para cohonestar en su intimidad la supervivencia de la fe. Y viceversa: el ateo moderno y contemporáneo tiene una zona decisiva de su vida a la cual no llega la razón ni el naturalismo: ve esa zona, la siente, la lleva en sí, aunque luche por negarla y cegarse para ella. Es decir, cree sin contenido concreto de creencia, vive una fe deshabitada y en hueco» [189]. El cristiano y el ateo se buscan e interpelan para aprender conjuntamente de su principal error: intentar ocupar todo el terreno de la existencia. El primero quiso suplantar la vida con la fe y el segundo con la ciencia. El cristianismo en general, y el catolicismo español en particular, tendrían que detenerse a estudiar «cómo fue que el hombre cobró esa fe última en la ciencia, en la razón pura» [190].

Uno y otro, el cristiano y el ateo, tendrían que aprender en cabeza ajena de su error pasado: «la vida no tolera que se la suplante ni con la fe revelada ni con la razón pura» [191]. Eso no significa ni desprecio

de la fe ni de la ciencia. Al contrario, Ortega se tomó muy en serio a las dos. Vivir no es para Ortega, repitámoslo, abandonar la razón ni aún la razón pura, que «tiene que ser localizada en la razón vital», ni tampoco renunciar a la razón que contenga la religión. En el caso de la religión se puso en la piel del cristiano para mostrarnos cuál era el auténtico mensaje, la decisiva experiencia del hombre cristiano, que pudiera ser universal, racional y necesaria para comprender y darle sentido a una vida, pasajera, huidiza y contradictoria. El filósofo agnóstico argumentó, pensó e incluso hizo una genuina defensa de los valores del racionalismo cristiano no sólo para reformar el *catolicismo español*, sino también para que el pensamiento de la modernidad no cayera en lo que criticaba: «sacudirse la obligación de razonar» [192].

Ortega puso en su verdadero lugar al cristianismo y a su sustituto moderno, la ciencia, expresión final de la razón pura. Esta operación es sencilla de entender a partir de su *En torno a Galileo*. Aquí ensayó con elegancia que si religión, especialmente en su expresión mística, y razón pura no quieren morir de éxito, tendrán que volver a pensar sus limitaciones como formas de vida. Ni la fe ni la ciencia consiguen agotar la razón de ser de la vida. La razón vital es tan exigente con la fe como con la ciencia, porque se han vuelto displicentes a la hora de dar cuenta de la circunstancia: La vida no tolera que se la suplante ni con la fe revelada ni con la razón pura. Por eso se produjo la crisis del Renacimiento; por eso se ha abierto ante nosotros, tenebrosa, enigmática, una nueva crisis. Frente a la revelación se alzó la razón pura, la ciencia; frente a la razón pura se incorpora hoy, reclamando el imperio, la vida misma —es decir, la razón vital, porque […] vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia. Se puede vivir sin razonar geométricamente, físicamente, económicamente, políticamente. Todo eso es razón pura y la humanidad ha vivido de hecho milenios y milenios sin ella —o con solo rudimentos de ella. Esta efectiva posibilidad de vivir sin razón pura hace que muchos hombres de hoy quieran sacudirse la obligación de razonar, que renuncien con agresivo desdén a tener razón […]. Pero cuanto más contentos se hallen de esa aparente —y tan fácil— liberación, más sin remedio se sentirán prisioneros de la otra razón, de la irremediable; de la que quiérase o no, es imposible prescindir —porque es una y misma cosa con vivir— la razón vital. [193]

Entre la fe revelada y la razón vital es obvia la opción de Ortega, pero ¿significa eso que la religión sea innecesaria? No creo que la respuesta de Ortega fuera afirmativa o, al menos, sólo sería negativa y tajante en caso de que la fe religiosa renunciase definitivamente a ser justificada racionalmente. Negar la necesidad de la religión, desde esos presupuestos, sería como cuestionar la *razón pura*, la ciencia, porque el hombre puede vivir perfectamente sin razonar

geométricamente… La razón vital es exigente con la fe cristiana, pero no está en guerra con ella, entre otras cosas, porque ha aprendido de esa fe su lucha por justificar, dar sentido, a la irracionalidad de la vida. La laboriosidad de la fe cristiana, su búsqueda permanente de razones, es un estimulo para la filosofía de Ortega. La razón vital, pues, es exigente con el cristianismo pero no está reñida con él. La filosofía de Ortega, la filosofía inmanente de la razón vital, es perfectamente compatible con la religión, en general, y con ciertas formas de catolicismo en particular. No es la de Ortega una filosofía militante, atea y perseguidora de la religión, según nos ha sido presentada tanto por algunas corrientes del catolicismo español, especialmente la integrista del nacional-catolicismo, como del no menos casticista anticlericalismo hispánico.

Esa compatibilidad vendría atestiguada no sólo por la propia trayectoria filosófica de Ortega en su lectura del catolicismo español, sino también porque toda su escuela o, mejor dicho, la mayoría de sus discípulos y seguidores, entre los que destacan los cristianos, no han podido dejar de pensar la razón vital sin Dios, por ejemplo, Manuel García Morente, Xavier Zubiri, José Gaos, Julián Marías, María Zambrano, David García Bacca, José Manuel Gallegos Rocafull, José Lezama Lima, Pedro Laín Entralgo, José Luis López Aranguren, Gabriel Zaid, etcétera. Que tantos y tan diferentes seguidores de Ortega hayan hecho conciliable la creencia en Dios con la filosofía de la razón vital es, en mi opinión, todo un estimulo para seguir pensando la relación, o mejor, el combate entre filosofía y religión para el mundo contemporáneo. Julián Marías fue rotundo en este asunto en el año 1953: «La inmensa mayoría de los discípulos de Ortega, los más representativos, más dedicados a la función intelectual, son enérgica y claramente católicos. No siempre podría decirse lo mismo de otros maestros, incluso de instituciones religiosas, sea cualquier su buena voluntad; porque la peligrosidad puede venir también de otras potencias del alma» [194].

En cualquier caso, y para no llevar demasiado lejos las vinculaciones de la filosofía de la razón vital con el cristianismo, debería quedar muy claro que para Ortega la cuestión de Dios o la inmortalidad, así como otras cuestiones últimas por utilizar la terminología de Julián Marías, no fueron prioritarias. En este punto la conclusión de la extraordinaria biografía de Marías sobre Ortega es insuperable: Hay cuestiones de las que Ortega no habló, o tan parcamente, que no sería lícito prolongarlas —se entiende, como pensamiento *suyo*— más allá de sus límites. Lo que he llamado «las cuestiones últimas» fueron *entrevistas* por Ortega: el problema de Dios, el de la muerte, la supervivencia, la manera como Dios nos deja solos con las cosas en el juramento, «y eso es la verdad». Todos estos temas afloran de vez en

cuando, significativamente, en los escritos o en los cursos de Ortega, con alguna mayor frecuencia en sus conversaciones. Una vez le dije: «¿Qué le parecería una *Suma Teológica según la razón vital*?». Se quedó un momento en silencio y me dijo: «No estaría mal: sería posible». Creí ver una chispa de ilusión en sus ojos, pero ciertamente aquella empresa no era suya. [195]

No fue su principal empresa pensar a Dios, ni tampoco fue su objetivo primordial discutir con algún tipo de *razón teológica*, pero lo que parece plausible es que la razón vital, su filosofía de la vida, es compatible con la *fe revelada*, frente a las descripciones que hacen de su filosofía los integristas católicos, por un lado, y los ateos militantes por otro. Fue más que respetuoso con el cristianismo. Éste seguía siendo necesario para el hombre contemporáneo. Más aún, la razón vital, la expresión más acertada de la filosofía de Ortega, fundamenta su poderío en el mayor descubrimiento del cristianismo: la vida consiste en responsabilidad. En este punto el análisis de Ortega sobre la base cristiana del socialismo ateo de Indalecio Prieto, ministro de la Segunda República, sigue siendo un ejemplo magistral para estudiar las formas de vida *cristiana en hueco* de nuestra época: «Si no hubiera habido cristianismo», concluye Ortega, el comentario de un famoso discurso de Prieto, defensor de un nuevo espíritu religioso del socialismo al margen del cristianismo, «no se le habría ocurrido a este hombre dedicar su vida a algo. He ahí lo fundamental de la experiencia cristiana del hombre: todo lo demás es secundario, casi anecdótico al lado de eso. Descubrir, caer en la cuenta de que la vida en su última substancia consiste en tener que ser dedicada a algo, no en ocuparse de esto o de lo otro dentro de la vida, que eso sería lo contrario: meter en la vida algo que se considera valioso, sino tomar en vilo nuestra existencia entera y entregarla a algo, de-dicarla…, ésa es la averiguación fundamental del cristianismo, lo que indeleblemente ha puesto en la historia, es decir, en el hombre» [196]. Porque Ortega no quiere caer en el *cristianismo en hueco* de falsos ateísmos, y otras apostasías retóricas, no tiene reparo en reconocer que también la razón vital es deudora del cristianismo: «Y esta concepción de la vida como dedicación de sí misma a algo, como misión y no simplemente como uso discreto de algo que nos hubiesen regalado y dado ya hecho, tiene un reverso: que entonces la vida es en su propia esencia responsabilidad de sí misma. ¿Quien sino el cristianismo ha hecho este descubrimiento de la vida como consistiendo en responsabilidad?» [197].

No es ni mucho menos la idea de responsabilidad, en mi opinión, la única herencia cristiana que nuestro filósofo hace suya para desarrollar su filosofía, pero quede aquí como una muestra sobresaliente del respeto de Ortega para la religión cristiana. Respeto

y reconocimiento que nunca le han concedido al filósofo el integrismo católico y el ateísmo militante. Eso no significa que el joven Ortega y Gasset, junto a otros liberales de su época, no hubiera dado muestras de cierto *anticlericalismo*, pero la obra de Ortega en su conjunto significa una superación de ese tipo de planteamientos: «Como todos ustedes saben, yo que no soy católico, no tengo un solo pelo de anticlerical, y creo que ser anticlerical es una de las mayores pruebas de modestias que hoy un hombre puede dar —porque hoy anticlerical es sólo el que no puede ser otra cosa, es una manifestación de íntima incultura, es decir, de inactualidad, como otra cualquiera, por ejemplo, como ser clerical» [198], Podría pensarse que estas palabras corresponden a una época, 1933, de un Ortega muy maduro, que ha visto los desmanes y la quema de conventos nada más llegar la Segunda República, y lo habrían hecho evolucionar hacia posiciones mucho más flexibles con el cristianismo. Falso. La actitud de Ortega hacia el cristianismo varió muy poco a lo largo de su vida, reconoció y aceptó su contribución clave a la civilización occidental y, precisamente, por eso siempre fue muy crítico con el *catolicismo español* o, mejor dicho, con el *integrismo católico* que se consideraba exento de pensar por el simple hecho de declararse católico.

Esa crítica al anticlericalismo del año 1933 no hace sino desarrollar lo que ya había desarrollado, en 1910, frente al liberalismo que reducía toda su política a medidas *anticlericales*: Yo temo mucho que ese anticlericalismo [se refiere a la política de Canalejas sobre las Órdenes religiosas, AM] de que pretende hacerse hoy centro de gravedad para la acción liberal, no sea una de estas negaciones estériles. La manía de ser *anti-algo* suele aparecer entre los síntomas de una vida mental averiada; la furia de la mente no es sino la explosión de aquel antagonismo difuso a que tiende su miseria fisiológica. El odio, el afecto negativo no ejerce en él la función de mero vehículo puesto al servicio de la honra herida o de la justicia atropellada: para el loco lo sustantivo es odiar, irritarse, ejercitar su enorme capacidad de antagonismo, sea contra quien sea y por el motivo que sea.

> En este prurito de manifestarse *anti-algo*, el *algo* nada importa y el *anti* es todo. Pocas cosas mueven a tan grande melancolía como ésta de ver en un pueblo decadente, donde ninguna conciencia individual posee contenidos precisos y firmes: pugnan los unos por forjarse una personalidad mediante la negación de los otros […]. Hoy por hoy, el anticlericalismo no pasa de ser una represalia, una cuestión personal y negativa. Eso no es liberalismo, ni eso es democracia […]. Las leyes liberales no se han conquistado para los ortodoxos, para los conformes, para los pacíficos […]. Los liberales han sido unos hombres que formando mayorías han legislado para minorías. Eso es el liberalismo: la política magnánima. [199]

De esta larga cita se extrae que no hay proyecto liberal posible si se excluye a nuestro vecino y se le convierte en enemigo. Ateos y cristianos tienen que entenderse. El anticlericalismo como el

integrismo religioso son la negación del liberalismo y la democracia. Y porque todo proyecto democrático no puede construirse sobre la negación del otro, Ortega critica a quienes hacen del catolicismo un uso propio e intransferible: «Usan del catolicismo como de una maza. Se ve demasiado pronto que su afán no es el triunfo de la verdad, sino apetito de mando. La actitud que han tomado la han aprendido de los sindicalistas, comunistas, etcétera. Porque hubo un tiempo en que, como ahora a ciertos católicos les basta con declararse católicos para asumir todas las sabidurías, los socialistas extremos creían poseer en cifras todas las verdades y desdeñaban la ciencia burguesa. También entonces había una crítica literaria socialista donde volcaban toda su miseria mental y todo su rencor las almas bellas del tiempo» [200]. Ortega jamás fue condescendiente con el integrismo, fuera éste de origen religioso o socialista, aunque en su juventud él mismo cayera en ciertas exageraciones a la hora de descalificar el poder educativo de las religiones. [201] En todo caso, debo reconocer que los desencuentros fundamentales entre el liberalismo de Ortega y el catolicismo español se refieren siempre a la posición de la Iglesia en el proceso político, o mejor, al rol que el cristiano debería desempeñar en el ámbito de la política. Por desgracia, tengo que reafirmarme aquí en una vieja tesis [202]. Ortega no prestó suficiente atención a unas cuantas posiciones reformistas y democráticas que latían detrás del periódico *El Debate* y su director Ángel Herrera Oria. Creo que las diferencias y enfrentamientos entre la tradición liberal de Ortega y la social-cristiana o demócrata-cristiana fueron determinantes del fracaso de la II República y la llegada de la Guerra Civil.

El cristianismo moderno y el liberalismo europeo no se entendieron en España. Los dos fueron derrotados estrepitosamente con la llegada de la Guerra Civil. Las dos tradiciones intentaron sobrevivir durante el franquismo y lo consiguieron con desigual fuerza. Después de la guerra, el abogado del Estado y periodista, Herrera Oria, por poner un ejemplo de hombre-cristiano fiel a la República, volvió a España como sacerdote y después fue *nombrado* obispo; también regresó Ortega e incluso, en 1949, intentó liderar de nuevo la vida cultural española a través del Instituto de Humanidades, pero la experiencia duró escasamente un año, entre otras razones, porque otros agentes culturales habían ocupado el puesto que antaño desempeñó el propio Ortega; sin duda alguna, los integristas católicos, los falangistas y los tradicionalistas y otros grupos culturales, es decir, los vencedores de la guerra no ayudaron demasiado a que el maestro volviese a desempeñar un rol intelectual similar al que tuvo antes de la guerra. Nadie tuvo piedad con Ortega, ni siquiera los llamados *falangistas liberales*, que eran los más cercanos al pensamiento de Ortega, se lo pusieron fácil; la crítica que hizo Pedro Laín Entralgo de la obra de

Ortega *Historia como sistema*, en 1941, en la revista *Escorial*, puede darnos una ligera idea del ambiente hostil y de animadversión hacia su obra que estaba fraguándose para su regreso a España, después del fin de la Segunda Guerra Mundial. Laín arremetía contra la doctrina del hombre histórico porque Ortega no había comprendido el cristianismo ni la vida religiosa: «Se empeña Ortega en no entender el Cristianismo ni la vida religiosa, y de ahí procede todo. En este librito de ahora, el Cristianismo viene pertinazmente interpretado como una doctrina sometida al fluir histórico». Es una «radical falsedad», según Laín, «colocar al Cristianismo como un mudadizo eslabón histórico en la serie estoicismo-cristianismo-racionalismo-vitalismo». Ortega tendría que corregir, según Laín, esa falla de su filosofía, de ahí que le proponga al maestro un nuevo programa de pensamiento: «Estoy íntimamente persuadido de que si Ortega quisiese penetrar seriamente en el seno del Cristianismo —corazón tiene para ello, e inquietud: *inquietum cor meum* agustiniano— no podría contentarse, no ya como cristiano, pero ni siquiera como hombre actual, con una antropología meramente historista. ¿No sería, en fin, una singular fortuna para los españoles ver disparado el excepcional talento filosófico de Ortega, en esta madurez suya tan grave de frutos, hacia tales reveladoras metas? Éste es, al menos, el deseoso mensaje de un español falangista» [203].

Laín estaba anticipando cuál sería el principal motivo que utilizarían contra Ortega a su regreso a España. No se admitiría que no fuera cristiano. Menos se aceptaría la actitud de silencio respetuoso ante la conversión al cristianismo de su amigo Manuel García Morente. Por ahí vinieron todas las grandes críticas a Ortega en la España de postguerra, y aún perduran en ciertos sectores del tradicionalismo católico. No se distinguía entre la filosofía de Ortega y su agnosticismo, entre su pensamiento en torno al cristianismo y su carencia de creencia cristiana. Se confundían deliberadamente el plano religioso con el filosófico y, por supuesto, se desconsideraba su doctrina liberal basada en la crítica del anticlericalismo. Era inadmisible, diríamos hoy, su profundo *ateísmo cristiano*. Las posiciones de muchos de los seguidores falangistas y social-cristianos, como fue el caso de Laín, cambiaron con la llegada de Ortega a España en 1945, pero el tiempo de la guerra no había pasado en balde para ninguno de los grandes heterodoxos de la Segunda República. Ortega no fue una excepción. Fue duramente criticado tanto por los vencedores como por los vencidos de la guerra y, además, fue cuestionado por alguno de sus propios seguidores. Dicho castizamente, si tanto en el ámbito liberal como en el católico no se ponían de acuerdo para marcar una doctrina clara respecto a Ortega, más difícil era aún que los anticlericales y los integristas discutieran las bases de su enfrentamiento.

No era fácil hallar vías de diálogos entre liberales y cristianos en la postguerra a través de la obra de Ortega. Este asunto, sin duda alguna, decisivo en el pasado es todavía hoy determinante de nuestra cultura democrática. Porque la colaboración o el desencuentro entre creyentes y ateos, entre fe y razón, en fin, entre democracia cristiana y democracia liberal sigue abierta, volvemos a estudiar la filosofía de Ortega; pero, en mi opinión, cometeríamos un error de circunstanciación histórica si la actualización de su pensamiento para aquí y ahora, para el siglo XXI, no fuera acompañada del recuerdo crítico del debate intelectual que, durante los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado, generó entre las filas cristianas la filosofía de Ortega. De los muchos participantes en esa larga y prolija polémica, sobre la que existe una amplia literatura histórica y filosófica [204], sólo me detendré en dos filósofos, dos discípulos de Ortega, Manuel García Morente y Julián Marías; en realidad, García Morente no participó de modo directo en el debate porque había fallecido en el año 1942, pero tanto su conversión al catolicismo, a finales de los años treinta, como el texto en que la explicaba, publicado a comienzos de los años cincuenta en el libro que le dedicó Mauricio de Iriarte, titulado *El profesor García Morente, sacerdote* [205], son de un extraordinario valor para evaluar la cuestión fundamental que aquí nos importa: la convivencia y conciliación entre la filosofía de Ortega y el cristianismo, que ha sido, por otro lado, uno de los ejes centrales sobre el que ha girado una parte decisiva de la obra de Julián Marías.

El problema central giraba otra vez sobre la relación de Ortega con el catolicismo. A la altura de estas páginas puede parecer ocioso seguir insistiendo en la falta de fundamentación de quienes consideran a Ortega un filósofo anticatólico. A esa opinión le sobra exageración ideológica y le falta rigor filosófico, porque desconoce por completo la propuesta de Ortega acerca del necesario diálogo entre cristianismo y modernidad para salir o *superar* tanto el integrismo religioso como el dogmatismo anticlerical. No tiene nuestro filósofo un puesto clave en el Olimpo de los filósofos que han hecho del combate contra la religiosidad en general, y contra el catolicismo en particular, el eje de su pensamiento. Para García Morente y Julián Marías no existía, por así decirlo, contradicción entre razón vital y cristianismo. Ésta no es, sin embargo, la valoración hegemónica entre los muchos estudiosos de la obra de Ortega; más aún, destacar su *anticristianismo*, o peor, la insistencia injustificada sobre la radical incompatibilidad entre raciovitalismo y religión cristiana, es una actitud común que comparten los herederos, por un lado, de las tradiciones católicas españolas, y por otro de las tradiciones ateas de nuestro país, incluso un historiador contemporáneo de la polémica sobre el ateísmo del

filósofo en la postguerra llega a decir que «un Ortega cristiano no es una figura demasiado creíble, incluso para muchos de sus seguidores» [206]. Pero el problema de fondo que se discutía no era el cristianismo de Ortega sino si su filosofía era o no compatible con el cristianismo. Martín Puerta, que pretende situarse por encima de los contendientes de la polémica, no consigue captar la argumentación de Julián Marías sobre la compatibilidad y conciliación entre liberalismo y cristianismo en la filosofía de Ortega, acaso por eso llega a despreciar al filósofo, que es uno de los principales protagonistas de la polémica, con descalificaciones *ad hominem* tomadas del libro de Gregorio Morán: *El maestro en el erial*. Termina, pues, Martín Puerta cayendo en uno de los errores que quiere rebatir, a saber, el desprecio al que fue sometido Ortega por motivos religiosos. Y es que las posiciones de los viejos integristas católicos y de los anticlericales de antaño, llenas de autoritarismo y dogmatismo, tendrían cierta continuidad en las visiones que de Ortega nos han dejado Gonzalo Redondo, en su *Historia del franquismo*, y Gregorio Morán, en *El maestro en el erial*. Coinciden en lo fundamental: no es posible conciliar cristianismo y liberalismo.

No obstante, sería muy presuntuoso por mi parte zanjar así la compleja posición del pensamiento de Ortega respecto al cristianismo, pues que no puede negarse cierto dramatismo a quien defiende posiciones laicistas por un lado y se aleja del anticlericalismo por otro. El drama orteguiano, después de la Guerra Civil, tuvo diversas interpretaciones y muchas de ellas enfrentadas no tanto por posiciones filosóficas como ideológicas. Aunque toda la polémica giró en torno a cuestiones religiosas, o mejor dicho, si era o no compatible la filosofía de Ortega con el cristianismo, sus repercusiones políticas fueron evidentes tanto en el interior de España como en el exterior. Recordemos algunos datos esenciales de la discusión para estudiar con atención las reflexiones de carácter cristiano de Morente y Marías respecto a su agnóstico maestro, que estaban en las antípodas de los ataques terribles que recibió Ortega no sólo durante los años cuarenta, cincuenta, sesenta e incluso en la actualidad. Valga como botón de muestra del *resentimiento* contenido en esas *críticas* un artículo que escribió, en *El Norte de Castilla*, Fray Justo Pérez de Urbel, titulado «Filósofo y psicopompo»; era, según Julián Marías, «uno de los ataques más llenos de odio que contra él [Ortega] se han escrito; y llegaba a decir —¡un religioso!— que confiaba en que hubiese encontrado las puertas cerradas del cielo» [207]. Contrastaba ese tono belicoso con el ensayo de Joaquín Iriarte [208] sobre Ortega, publicado en 1942, que marcó el inicio del debate. Iriarte fue durísimo, pero jamás su crítica era despectiva o desdeñosa. Reconocía muchos de los valores intelectuales del filósofo y envidiaba su estilo literario. Eso es algo

que, por fortuna, pocos de sus aguerridos críticos han puesto en cuestión. Después del libro de Iriarte, pasando por el del mexicano José Sánchez Villaseñor, Juan Roig Gironella, hasta los libros del P. Ramírez, Calvo Serer y los de hoy mismo, amplio es el listado de autores y libros que escribieron contra Ortega movidos por su posición filosófica y religiosa o irreligiosa ante el cristianismo, pero siempre le reconocieron sus valores literarios. Algo es algo. También es abundante la literatura de filósofos, ensayistas e historiadores cristianos que defendieron a Ortega del ataque de los anteriores, aunque en general es menos prolija en número de páginas que la de sus adversarios. [209]

Julián Marías fue una de las figuras más relevantes que participaron en este debate y su libro *Ortega y tres antípodas* [210], escrito en 1950, y más tarde, en 1958, su crítica al libro de Ramírez sobre Ortega, titulado *El lugar del peligro* [211], son obras imprescindibles para construir una Teoría Crítica, cada vez más necesaria, sobre las *lecturas*, interpretaciones y manipulaciones de la obra de Ortega. Estos libros de Marías representan el primer intento serio por superar el viejo prejuicio de la incompatibilidad de la filosofía de Ortega con el cristianismo. Desde entonces, la obra de Julián Marías se batió en un doble frente: desmontaje del integrismo religioso del llamado nacional-catolicismo, por un lado, y discusión permanente con una interpretación de la moral cristiana que se considera incompatible con el liberalismo y la sociedad capitalista por otro. Marías mostró con precisión que, detrás de la supuesta crítica a la concepción atea de Ortega, latía una intención ideológica, una intriga intelectual, para poner sus libros en el *Índice* eclesiástico que era en esa época tanto como hacerlos desaparecer. Resulta más que interesante, necesaria, la explicación que da Julián Marías de la reedición de esos libros, en 1981, o sea, por qué no quiso reimprimirlos hasta ahora. Me parece un magnífico ejercicio de memoria histórica, en realidad, de razón histórica de carácter orteguiano para entender la evolución del régimen franquista y su ideología. Aconsejo su lectura, pero, mientras llega, les recuerdo el principal argumento de esta narración: la hostilidad resentida que en general se han gastado los hombres-masas de España, que poco tienen que ver con el pueblo español, con la obra de Ortega, y esa manía de confundir que tienen algunos la filosofía con la religión.

En la España de la postguerra, en una época peligrosa para la libertad de pensamiento y obra bajo el influjo de un catolicismo demasiado *constantinizado*, Julián Marías mostró con sencillez y eficacia, con coraje e inteligencia, que Ortega no era un «martillo de obispos y sacerdotes», un anticlerical republicano, alguien que hubiera hecho de la crítica al catolicismo el hilo conductor de su pensamiento. Con ese

mismo espíritu escribió este prólogo de 1981 que les exhorto a leer. [212] Huelga decir que, en ese ambiente contrario, hostil y enemigo de la filosofía de Ortega, resulta casi una heroicidad escribir a su favor. Ésa fue la resistencia civil, la gran obra política, que ejerció Julián Marías contra el franquismo. Concentró todas sus energías en mantener la continuidad de la filosofía española, como se demuestra por el número de obras publicadas, y por su compromiso con Ortega, cuando regresó en 1945, en la creación del Instituto de Humanidades, en 1948. «Todo esto», sigue diciendo Marías, «llevaron al ánimo de algunos la convicción de que la batalla para desarraigar de España ese pensamiento [el de Ortega] podía perderse. Había que intentar algo más eficaz: la inclusión de las obras de Ortega en el *Índice* de libros prohibidos. Al lector hoy le parecerá extraño que eso fuera un arma eficaz: ni siquiera existe ya el *Índice*. Hace treinta años, ciertamente existía; pero además, en España se le daba un alcance que nadie hubiera sospechado: todos los libros incluidos en el *Índice* […] estaban prohibidos en España, desterrados de librerías y bibliotecas. Conviene recordarlo, y cómo ello fue aceptado sin una sola protesta por innumerables intelectuales que tenían autoridad política o puestos de mando, que quizá hoy parecen celosos de la libertad y la democracia, a veces más allá de lo discreto» [213].

No han perdido significación histórica los argumentos de Marías ni tampoco han desaparecido las actitudes integristas que los motivaron. El integrismo católico utilizó cualquier cosa a su alcance para desprestigiar a Ortega. Un motivo que no podía dejar pasar por alto fue la conversión al catolicismo de uno de los grandes amigos y discípulos de Ortega: Manuel García Morente. Nadie mejor que Marías ha visto cómo se utilizó su conversión para denigrar el pensamiento de Ortega. Por cierto, pocas veces entran en este asunto los estudiosos del debate que generó la obra de Ortega en la España de postguerra, por ejemplo, es una pena que el libro de Martin Puerta sobre *Ortega y Unamuno en la España de Franco*, tan bien documentado sobre los ataques del integrismo *nacional-católico* a estos autores, no mencione ni una sola vez la utilización que hizo la Iglesia de la época de la conversión al cristianismo de Manuel García Morente, menos todavía se cita la lectura orteguiana que hizo Julián Marías de la conversión de Morente. Pero es un asunto decisivo para analizar la enjundia de la filosofía de Ortega para sus discípulos cristianos, acaso por eso Julián Marías, siempre que ha tenido ocasión, ha vuelto a tratar la especial vinculación del pensamiento de García Morente a la filosofía de Ortega. El objetivo de Marías era doble: por un lado, trataba de resaltar la continuidad de la filosofía española a partir de Ortega y, por otro, entender que la conversión de Morente no era ajena a la filosofía de Ortega. Los integristas católicos no menos que los

anticlericales no estaban dispuestos a aceptar ese reto. Se resistían y se resisten a ver alguna vinculación entre el cristianismo y Ortega y, por supuesto, no dejarán de ver la conversión de Morente como una ruptura total con la filosofía de Ortega. La queja de Marías, en 1946, sobre esas posiciones es aún actual: «Cuando se haga una historia completa de la mentalidad contemporánea, convendrá recordar que en estos años se ha escrito un largo estudio sobre Morente, en el que no aparece siquiera el nombre de Ortega…» [214]. Los puntos suspensivos que puso Marías, después de citar un largo texto de García Morente sobre la imposible intelección de su filosofía sin la de Ortega, aún no han conseguido convertirlo en un punto y aparte, en un nuevo comienzo filosófico, quienes desde posiciones integristas y anticlericales cortan cualquier lazo entre los dos filósofos después de 1937.

La batalla intelectual contra quienes rompían la relación entre Ortega y Morente, una vez más, la libró Marías en solitario. Basándose en los textos de Morente mostró que su conversión al cristianismo era antes fruto de su evolución intelectual, una vez asumidas las grandes tesis de la filosofía de la razón vital, que de la iluminación instantánea recibida por obra de un rayo de luz en una noche oscura. Era una prueba más de Marías para desmontar la *peligrosidad religiosa* que se le atribuía a Ortega. Bastaría hoy leer con mirada limpia los textos de Morente donde da razón de su conversión, especialmente la bellísima narración, una larga epístola o memorial, que le entrega en septiembre de 1940 a José María García Lahiguera, director espiritual del seminario de Madrid donde había entrado Morente, para suscribir las tesis de Marías sobre los frutos católicos que ha dado la filosofía de Ortega en España. No entra Marías en el análisis de este celebérrimo texto, conocido por el nombre de *El hecho extraordinario*, donde narra su conversión al cristianismo, que fue publicado a comienzos de los años cincuenta, aunque escrito en 1940 para relatar una experiencia de 1937. Desconozco si Ortega llegó a leer este texto; en sus *Obras completas* no hay comentario alguno sobre este relato autobiográfico singular y raro en el mundo filosófico, porque no abundan los filósofos que se hayan convertido al cristianismo y menos aún que lo hayan escrito o reflejado de este modo. Sólo algunos textos de la filósofa Edith Stein sobre su conversión del judaísmo al cristianismo son equiparables al de García Morente. Sea como fuere, este escrito, que es una joya literaria, resulta aún más atractivo si lo leemos a la luz de la defensa que hace Ortega del teólogo frente al místico. En un determinado sentido, y sin saberlo, es lo que ha hecho Juan Martín Velasco, quien estudió, en 1997, con espíritu teológico, inspirado en una filosofía fenomenológica de la religión, este proceso de conversión en su libro *La experiencia cristiana de Dios* [215]. Se diría que su obra

está compuesta para analizar, en el último capítulo, la explicación que da García Morente de su proceso de conversión. No faltan, pues, lecturas teológicas de este texto.

Sin embargo, creo que se ha abusado tanto política como psicológicamente de ciertos componentes místicos que acompañan a esta narración autobiográfica. Ese abuso del que no está exenta la interpretación de Juan Martín Velasco, muy dependiente del libro de Mauricio de Iriate [216], ha hecho olvidar que García Morente era un filósofo de la Escuela de Ortega. Morente, antes y después de su conversión, fue un filósofo raciovitalista. Por eso, sin restarle mérito alguno a los valores místicos que contiene el *Hecho extraordinario*, me parece que debería ser releído a la luz de la teología que exigía su maestro Ortega para reformar el catolicismo español, o mejor, para llevar a cabo una «depuración fecunda del catolicismo y la perfección de España».

Este relato de García Morente a la vez preciso y holgado, sentido y pensado, sobre su *súbita* conversión es una continua invitación para pensar y repensar la idea orteguiana de cristianismo como una grandiosa religión de razón. No se trata, reitero, de discutir sobre la creencia o no de Ortega. Es obvio que Ortega es un pensador agnóstico. Más aún, tiendo a pensar que una parte fundamental de su filosofía pudiera ser incompatible con el dogma cristiano de la transubstanciación. El hombre para Ortega no tiene, en efecto, sustancia sino historia. ¿Significa eso que para Ortega haya desaparecido o deba desaparecer la religión? No; al contrario, creo que Ortega ha sido de los pocos que en el siglo XX se ha preocupado por elevar el nivel, uso su lenguaje, del «catolicismo español», por eso, según veíamos más arriba, insistía en que España no podía «salir decisivamente al alta mar de la historia si no ayudan con entusiasmo y pureza a la maniobra los católicos nacionales» [217].

No es de recibo tratar de enfrentar a Ortega con Morente y es intolerable decir, como he escuchado más de una vez, que el primero despreció al segundo por su conversión. Este tipo de comentarios me parece poco serio. Son acusaciones falsas. No hay una sola declaración despectiva en las *Obras completas* de Ortega contra su amigo Morente. Es como si tratáramos de negar la autenticidad de la conversión de Morente, en 1937, utilizando la crítica *privada* que le dirigió Unamuno, en 1917, por su aproximación a posiciones fanáticas y anticlericales. [218] Ese tipo de manejos y sospechas son deleznables. Son perversidades para seguir manipulando la filosofía y la creencia de dos grandes personajes de la España contemporánea. Basta de integrismo religioso y de anticlericalismo de salón. Para denigrar la memoria de los dos se han dicho las mayores insensateces y cotilleos de sus vidas privadas; se ha llegado a convertir en una *calumnia* el

respetuoso silencio guardado por Ortega por la conversión de su discípulo, por ejemplo, se cuestiona el comportamiento del maestro porque no contestó una carta de Morente, de julio de 1938, donde le comentaba su decisión de entrar en la vida religiosa para recibir las sagradas órdenes. En verdad, Ortega no respondió, según testimonio de su hija Soledad —así lo recoge Marta Campomar en su libro *Ortega y Gasset. Luces y sombras del exilio argentino* [219]—, «a esa carta, respetando en silencio su trascendental decisión». A esos testimonios de cariño y compresión de Soledad por Morente, podrían añadírsele los que recogen Miguel Ortega en su *Biografía* de Ortega, y José Ortega Spottorno en *Los Ortega*.

Por fortuna, ya en el año 1945, después en 1953 y 1968, Julián Marías introdujo mucha claridad sobre las relaciones filosóficas entre Ortega y Morente. Marías con valentía dejó muy claro al asunto, frente a las manipulaciones políticas que se hicieron de la conversión del segundo, al razonar que no puede pasarse por alto que el converso fue uno de los grandes intelectuales orteguianos de su época: «Si la conversión de Morente tuvo importancia *intelectual* —religiosa y humana la tiene, y altísima, la conversión del hombre más humilde—, fue porque Morente tenía importancia intelectual *antes* de convertirse; y entonces interesa saber lo que pensaba y lo que —en el orden de la cultura— hacía. Y no vale descalificarlo ni pasarlo por alto» [220].

Morente no abandonó, en efecto, su filosofía al convertirse al cristianismo y *hacerse* tomista. Simplemente *ensanchó* sus miras. Marías da varias pistas para mostrar que su conversión no sólo es compatible con la filosofía de la Escuela de Ortega, sino que parece que viene exigida por sus libros anteriores: «En las *Lecciones preliminares de filosofía*, Morente apuntaba derechamente al tema de Dios. Se dirá que ya era casi católico. Pero ya en 1929, justamente al comentar el curso extrauniversitario de Ortega escribía: “Ahora ya logrado el primer objetivo de sumergirse en el seno primordial de la vida, va siguiendo sus ramificaciones, sus creaciones, sus descubrimientos, que a tan alto pueden llegar que alcancen al Supremo Ser, a Dios mismo, eterno e infinito depósito de toda vida”. ¿Tenía que abandonar Morente este punto de vista? ¿Por qué había de abandonar, al hacerse católico, una actitud filosófica en la que se puede estar siendo católico, en la que se pueden encontrar incluso buenas razones, excelentes razones para seguir siendo católico y para entender la religión cristiana?» [221].

En otras palabras, catolicismo y liberalismo son compatibles. Y, sin embargo, el integrismo religioso no menos que el anticlericalismo militante quieren seguir poniendo distancia entre Ortega y Morente para mantener y darle energía a lo peor de la historia de España: la Guerra Civil. Nacional-catolicismo y anticlericalismo siguen

abrazándose para borrar cualquier huella de amistad entre liberalismo y democracia cristiana. Quizá Ortega fuera un ateo, pero filosóficamente era un pensador tan respetuoso con el catolicismo que uno de sus grandes discípulos, a pesar de tener más edad que él, Morente, se hizo sacerdote haciendo compatible el raciovitalismo con Santo Tomás. Gloria al liberalismo de Ortega que hizo católico a Morente. Y tanto o más gloria tenga el católico Morente por hacer liberales a quienes lean su *Hecho extraordinario* sin exclusividad de interpretación.

Ortega era, sin duda alguna, un crítico del integrismo católico, pero no era enemigo de la religión. ¿Irreligioso? Quizá, pero nunca fue, según reiteró a lo largo de su vida, anti-nada y menos anticristiano: «No estoy dispuesto a aceptar las interpretaciones arbitrarias que hayan querido darse de mi actitud religiosa y menos de las que estos años, por motivos inconfesables y prevaliéndose del privilegio exclusivo que para expresarse algunos gozan, me han presentado, de pronto y porque sí, como un enemigo de la religión, cuando han podido recentísimamente [1946] publicarse mis *Obras completas* sin que la censura haya tenido que remover ni una sola palabra, lo cual referido a la labor de toda una vida y de contenido doctrinal, no es poco decir» [222]. Más que enemistades religiosas, parece que el inquebrantable espíritu laico de Ortega promociona la convivencia de todos los seres humanos y choca con cualquier tipo de Estado laicista que la impida. Su reflexión sobre la religión es una contribución tan legítima como la de cualquier clérigo para el que el *catolicismo español* pudiera estar, si no a la vanguardia, al menos a la par del cristianismo liberal imperante en la Europa de su época.

Por ese camino Ortega ha obtenido ciertos éxitos. El primero y principal está a la vista. Uno de sus discípulos se convirtió al catolicismo y se hizo sacerdote; más aún, Morente considera, inclusive allí donde explica su conversión, por ejemplo, en *El hecho extraordinario,* que la filosofía raciovitalista de Ortega es absolutamente compatible con la creencia en el Dios de los cristianos: Desde que empezó la guerra yo no había intervenido ni poco ni mucho en mi propia vida, en la contextura real de los hechos de mi propia existencia. Mi vida, los hechos de mi vida, se habían hecho sin mí, sin mi intervención. En cierto sentido cabía decir que yo los había presenciado, pero de ningún modo causado. ¿Quién, pues, o qué o cuál era la causa de esa vida que, siendo la mía, no era mía? Porque lo curioso y extraño es que todos estos acontecimientos eran hechos de mi vida, esto es, míos; pero, por otra parte, no habían sido causados ni provocados ni siquiera sospechados por mí; esto es, no eran míos. Había aquí una contradicción evidente. Por un lado, mi vida me pertenece, puesto que constituye el contenido real histórico de mi ser

en el tiempo. Pero, por otro lado, esa vida no me pertenece, no es, estrictamente hablando, mía, puesto que su contenido viene, en cada caso, producido y causado por algo ajeno a mi voluntad. No encontraba yo a esta antinomia más que una solución: algo o alguien distinto de mí hace mi vida y *me la entrega*, me la atribuye, la adscribe a mi ser individual. El que algo o alguien distinto de mí haga mi vida, explica suficientemente el por qué mi vida, en cierto sentido, no es mía. Pero el que esa vida, hecha por otro, me sea como regalada o atribuida a mí, explica en cierto sentido el que yo la considere como mía. [223]

Esa larga cita de García Morente en particular, como el entero texto de *El hecho extraordinario*, muestra su voluntad orteguiana de hacerse entender. Nunca repitió nada de sus maestros, especialmente de Ortega, sin hacerlo suyo después de un proceso de razonamiento arduo y difícil. Se *apropió* con creatividad sin igual la categoría de vida humana como realidad radical, de Ortega, hasta llegar convertirla en su mejor libro, *Lecciones preliminares de filosofía*, en el horizonte de la divinidad: Pero ahora ni el realismo ni el idealismo pueden dar una contestación satisfactoria a los problemas formidables, fundamentales de la filosofía; porque nos hemos apercibido de que lo subrayado por el realismo y el idealismo son fragmentos de una sola entidad: aquél —el realismo— afirma el fragmento de las cosas que «están en» la vida; éste —el idealismo— el fragmento del yo, que también «está en» la vida. Pero ahora queremos una metafísica que se apoye, no en los fragmentos de un edificio, sino en la plenitud de su base: en la vida misma. Por eso digo que ahora comienza la tercera navegación de la filosofía. Nosotros probablemente quizá no la veamos cumplirse en estos años y sólo la contemplamos tomando rumbos y alejándose cada día más. Pero la proa de los barcos, como dice Ortega, camina hacia un continente en cuyo horizonte se dibuja el alto promontorio de la Divinidad. [224]

La capacidad creadora de Morente para no repetir nada de Ortega, ni de un ningún otro autor de la historia de la filosofía, que previamente no hubiera sido hecho suyo o transferido a su sistema intelectual, sólo puede tener un nombre: filosofía.

Todo lo que hizo Morente, especialmente su conversión, no puede entenderse sin su naturaleza filosófica. De mil maneras podemos leer *El hecho extraordinario*, pero, salvo unos pocos párrafos —cuestionados incluso por el propio Morente— nadie podría negar que estamos ante un tipo de razonamiento filosófico que más y mejor recuerda a los utilizados por Ortega para defender la figura del teólogo frente al místico en nuestro tiempo. Todo el memorial sobre su conversión exhibe un «apetito de transparencia y una voluntad de mediodía»

propios de la filosofía raciovitalista de Ortega. Pareciera que Morente, frente al misticismo y todas aquellas formas de creencias populares que «especulan con lo abismático», se ajustaba absolutamente a la fórmula filosófica de su maestro: la filosofía, incluida la filosofía sobre Dios, quisiera ser también el secreto a voces. García Morente le cuenta su secreto a un clérigo para que le interpele, lo discuta, en fin, para que lo comente y lo saque a la luz. Quiere compartir su claridad, luz o hallazgo, por vía del razonamiento recogido en una larga epístola, que había sido precedida por otras de similar importancia a la hora de hacer pública su conversión [225]. Pero el bueno del converso sólo recibió silencio. ¡Qué tristeza de pastores! Esos curas no estaban y, seguramente, no están a la altura de ese tipo de cristiano. Por suerte, o quizá gracias a Dios, el texto no se perdió y pudo leerse a partir de 1951, casi diez años después de su muerte. Ni que decir tiene que en esa fecha, cuando todavía estaba en su máximo apogeo el integrismo del nacional-catolicismo, el uso ideológico del texto no sólo fue exagerado, sino que, además, sirvió para que la mayoría del clero estigmatizase la figura de Ortega y trazase una frontera definitiva entre el cristiano Morente y el ateo Ortega.

Sin embargo, se pongan como se pongan los integristas y los anticlericales, *El hecho extraordinario* es un grandioso texto de filosofía orteguina. Razón vital en ejercicio. El memorial de la conversión contiene, sin duda alguna, unos bellísimos fragmentos místicos, pero todas sus vías luminosas proceden, como diría Ortega, del pensamiento discursivo. Domina la teología y no el éxtasis. Eso no implica que Ortega o Morente menospreciasen, insisto, a «los *pensadores* místicos»; mucho pueden enseñarnos, «inclusive su idea del éxtasis —ya que no el éxtasis mismo— no carece de significación». Mas lo que sostiene Ortega, y pone en funcionamiento Morente, «es que la filosofía mística no es lo que intentamos bajo el nombre de filosofía. La única limitación inicial de ésta consiste en querer ser un conocimiento teorético, un sistema de conceptos, por tanto de enunciados» [226]. Son los caminos filosóficos, especialmente los que abrió Ortega, determinantes para entender la conversión de Morente, pero la jerarquía eclesiástica española de la época se empeñó, y creo que aún ciertos sectores de la Iglesia siguen obtusamente engañándose, en cuestionar lo evidente para desprestigiar a Ortega. Negó al filósofo. Negó a un filósofo de la Escuela de Ortega que se nutría de la historia de la filosofía, estudiaba cada uno de sus autores y se formaba un juicio sobre la verdad y el error de cada uno de los sistemas, con el ánimo de integrarlos en una síntesis, no sé si superior a las doctrinas estudiadas, pero en todo caso hacerla más comprensible en virtud de una concienzuda y honesta labor de *unificación* filosófica. La jerarquía eclesiástica negó que el mismo

Morente se pusiera como ejemplo o paradigma de esa unificación entre razón vital y creencia cristiana. Fue su gran contribución para superar el centro de la emoción que lo condujo a la filosofía, o mejor, a filosofar: la angustia.

Porque le tenía horror a la nada, a la angustia de una vida que está hecha de futuro no vivido, Morente dio el salto, sin duda alguna de carácter kierkegaardiano o religioso, para ponerse a salvo. Hace sitio al misterio para pasar de la nada al ser. Acercándose, se dice pronto, a la justificación metafísica de la doctrina de la creación que le permite llevar a Ortega, reitero, a lugares que él nunca hubiera imaginado. Morente no es una excepción en la Escuela de Ortega. No puede quedar reducido a una anécdota, o peor, una casualidad en la extensa nómina de seguidores cristianos de Ortega. Es una prueba más de la aportación de Ortega a la renovación del catolicismo español; por otro lado, es una contribución relevante también para la historia de la filosofía española contemporánea la argumentación de sus discípulos para hacer compatible filosofía y religión. Debería tomarse muy en serio que tanto sus discípulos cristianos como los declarados ateos apuestan por una cultura filosófica y política que reconoce la importancia de la religión cristiana para la emancipación de la humanidad. En todo caso, a la luz de la conversión de García Morente parece absolutamente acertado que Julián Marías clamase en 1953 contra el integrismo católico al servicio del franquismo: «Se habla de la peligrosidad de Ortega. El hecho es que su pensamiento ha tenido en España frutos católicos. La inmensa mayoría de los discípulos de Ortega, los más representativos, más dedicados a la función intelectual, son enérgica y claramente católicos. No siempre podría decirse lo mismo de otros maestros, incluso de instituciones religiosas, sea cualquiera su buena voluntad» [227].

158 OC II, 605.
159 *Ibidem*, 607.
160 *Ibidem*, 605.
161 OC VI, 496.
162 GARAGORRI, P.: «Nota preliminar», pág. 11, a ORTEGA Y GASSET, J.: *En torno a Galileo*. Alianza Editorial, Madrid, 1982
163 OC IX, 296.
164 MORENO FERNÁNDEZ, T.: «Religión y problema de España», en *Pensamiento*, v. 67 (2011), n. 253, págs. 459-486. PINO CAMPO, L. M.: *La religión en Ortega y Gasset*. Ediciones del Orto, Madrid, 2000. RAMIRO DE PANO, M. P.: *Dios y el cristianismo en Ortega y Gasset*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 1997. CONILL, J.: «De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri», en *The Xavier Zubiri Review*, vol. 8, 2006. NATAL ÁLVAREZ, D.: «Ortega y la religión. Nueva lectura». *Estudio Agustiniano*, vol XXIII, fasc. I. Valladolid, 1988. MORÓN ARROYO, C.: *El sistema de Ortega*. Ediciones Alcalá, 1970 (existe segunda edición en Editorial Mendaur, A Coruña, 2011).

165 GAOS, J.: *Obras completas*, XIV. *Historia de nuestra idea del mundo.* UNAM, México, 1994, págs. 717 y 718.
166 «Entrevista a María Zambrano», en *Las Provincias*, Valencia, 7.1.1988.
167 OC VI, 24. OC IX, 561 y ss.
168 OC VI, 21.
169 OC VI, 19-21.
170 OC VI, 18 y 19. La justificación de que toda filosofía tiene que pensar sus presupuestos se halla en uno de los textos más relevantes de toda la filosofía de Ortega: *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia* (OC VI, 6 y ss. y OC IX, 561 y ss). Cfr. MARÍAS, J.: «Filosofía y Cristianismo», ed. cit. Merece la pena releer las palabras de Ortega y el comentario de Marías: «Entiendo por filosofía ingenua o injustificada —añade Ortega— toda aquella que se deja fuera de su cuerpo doctrinal los motivos que llevan a ella, es decir, que no considera como porción constitutiva de la filosofía misma todo lo que ha inducido al hombre a esa creación filosófica. Vamos a ver, en este estudio, cómo la filosofía ha solido comenzar de un modo abrupto, siendo una serie de tesis sobre la realidad o sobre los principios de la verdad, sin que se sepa *filosóficamente* por qué, en absoluto, hay que enunciar tesis sobre la realidad o sobre la verdad». Un paso más: «Cuando la ocupación, como en el caso de la filosofía, pretende ocuparse del universo y no dejar fuera nada esencial, la justificación no tiene otro espacio donde orgánicamente alojarse que en el cuerpo mismo de la doctrina filosófica, como uno de sus miembros constituyentes. La justificación que yo reclamo sólo existirá cuando de ella se deriven, como de un principio, las ideas que constituyen el sistema filosófico mismo. O, dicho a su vez en tesis: "La justificación de la filosofía es su primer principio. Todo lo que induce al hombre a filosofar forma parte doctrinalmente de la teoría filosófica misma"». «En suma», dice Julián Marías: «la prefilosofía condiciona la filosofía; pero no es filosofía hasta que esta reobra sobre ella, la transforma, la eleva al nivel filosófico, da razón de ella. A la inversa: ninguna filosofía que deje fuera su "prefilosofía" tiene radicalidad, y, por tanto, no es filosofía en el sentido pleno de la palabra».
171 OC VIII, 328.
172 OC VIII, 324.
173 *Supra*, I.1.
174 OC VIII, 327. El párrafo completo que ha sido suprimido es el siguiente: «La modernidad nace de la cristiandad; ¡que no se peleen las Edades, que todas sean hermanas y bien avenidas! Aquí es donde debiera empezar mi conferencia de hoy, pero quede para otro día explorar la tierra incógnita a la que habíamos llegado en la anterior». Cfr. Edición de *Obras completas*, Revista de Occidente.
175 OC I, 355.
176 OC VIII, 324 y 325.
177 OC VIII, 328.
178 OC I, 353 y 355.
179 OC I, 384.
180 OC VI, 482.
181 OC I, 384 y 385.
182 DÍAZ, C.: *España, canto y llanto.* Acción Cultural Cristiana, Madrid, 1996, págs. 365 y ss.
183 OC IV, 125.
184 OC IV, 126 y 127. Las cursivas son de Ortega.
185 OC IV, 161 y 162. «En general, los libros que producen ahora los católicos militantes de Francia —me refiero a los de tema filosófico o próximo a la filosofía— nos dan con frecuencia motivo para maravillarnos. Sus frases pueden repartirse en dos especies: unas, en que se insulta a todo lo que no es el catolicismo tradicional, y otras, en que se afirma vehementemente la superioridad del catolicismo tradicional

[…]. Nunca se plantea serenamente un problema y se intenta su solución. Nunca se repiensa con noble y efectivo esfuerzo la magnífica tesis católica, a fin de aproximarla a nuestra mente actual, o bien con ánimo de mostrar su fertilidad en tal o cual cuestión. Semejante catolicismo es un comodín que justifica la ignavia».

186 OC IV, 163.

187 OC IV, 163.

188 OC VI, 495.

189 *Idem*.

190 OC VI, 419.

191 *Idem*.

192 *Ibidem*, pág. 420.

193 *Idem*.

194 MARÍAS, J.: *Obras III*. Revista de Occidente, Madrid, 1964, pág. 154. También en el año 1953, frente a las críticas que Vicente Marrero dirigió a Ortega y a algunos de su seguidores católicos, en el número 89 de la revista *Arbor,* un grupo de intelectuales suscribían, en los números 91-92 de *Arbor*, la siguiente carta: «Y resulta al cabo del tiempo que los que llamamos a Ortega "nuestro maestro común", los que hemos recibido de él, en diversas proporciones y formas, doctrina filosófica y entusiasmo español, voluntad de veracidad y rigor intelectual, afán de comprensión y plenitud, somos, en abrumadora mayoría, sincera, pública y notoriamente católicos. Si los árboles han de conocerse por sus frutos, hay que decir que los de Ortega no han sido de descristianización». Firmaban la carta: Julián Marías, Alfonso García Valdecasas, Dionisio Ridruejo, Emilio García Gómez, Miguel Cruz, José Luis L. Aranguren, Salvador Lissarrague, Luis Díez del Corral, Enrique Lafuente Ferrari y Pedro Laín Entralgo. La carta estaba fechada el 12 de mayo y se dirigía al presidente del CSIC, el señor Ibáñez Martín.

195 MARÍAS, J.: *Ortega. Las trayectorias.* Alianza Universidad, Madrid, 1983, pág. 503.

196 OC VI, 497.

197 *Idem*.

198 *Ibidem*, 496.

199 OC I, 380 y 381.

200 OC IV, 163.

201 En 1908 sentenció: «El poder educador de las religiones, su energía socializadora ha cumplido su tiempo: no puede esperarse de ellas una renovación del hombre».

202 MAESTRE, A.: *El fracaso de un cristiano. El otro Herrera.* Editorial Tecnos, Madrid, 2005.

203 LAÍN ENTRALGO, P.: «Sobre Historia como sistema», en *Escorial*, número 3, Madrid, 1941. Pocos años después Laín dejó atrás esta actitud respecto a Ortega, pero fue muy utilizada por las autoridades eclesiásticas y los integristas españoles para arremeter contra su filosofía, por ejemplo, en un documento del Boletín de la ACNP de 1954 se le recuerdan sus palabras críticas contra Ortega, cfr. MARTÍN PUERTA, A: *Ortega y Unamuno en la España de Franco*. Encuentro, Madrid, 2009, págs. 208 y 209. Por otro lado, amplia es ya la bibliografía sobre la influencia de Ortega en el núcleo intelectual de la Falange, aunque pocas han superado la certera narración en unas pocas páginas de Aquilino Duque sobre la formación y, posterior, fracaso del Frente Español a partir de la propuesta orteguiana de crear un partido nacional: «El Frente Español no llegó a cuajar, pero su idea y sus iniciales estaban llamadas a hacer carrera. Un año largo después, en el otoño de 1933, pronunciaba José Antonio Primo de Rivera en el Teatro de la Comedia el discurso fundacional de Falange Española. Los otros dos oradores fueron Julio Ruiz de Alda y Alfonso García Valdecasas, el autor del manifiesto del Frente Español». El Frente Español se fundó

en la casa de María Zambrano y parece ser que Ortega revisó el manifiesto redactado por García Valdecasas que, además, había sido otro fundador de la Asociación al Servicio de la República. Cfr. DUQUE, A.: *El suicidio de la modernidad*. Bruguera, Barcelona, 1984, págs. 173 y 174. ANDRÉS-GALLEGO, J.: *¿Fascismo o Estado católico?* Editorial Encuentro, Madrid, 1997, págs. 67 a 130.

204 Ejemplo relevante de esa extensa bibliografía es el libro de MARTÍN PUERTA, A.: *Ortega y Unamuno en la España de Franco*. *El debate intelectual durante los años cuarenta y cincuenta,* ed. cit.

205 DE IRIARTE, M.: *El profesor García Morente, sacerdote. Escritos íntimos y comentario biográfico.* Segunda edición. Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1953.

206 MARTÍN PUERTA, A: *op. cit.*, pág. 162.

207 MARÍAS, J.: *Una vida presente.* Editorial Páginas de Espuma, Madrid, 2008, pág. 375.

208 IRIARTE, J.: *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina.* Madrid, 1942.

209 Aunque faltan artículos y ensayos relevantes, creo que uno de los mejores listados de autores y obras a favor y en contra de Ortega se halla en el citado libro de MARTÍN PUERTA, A.: *Ortega y Unamuno en la España de Franco*, ed. cit.

210 MARÍAS, J.: *Obras, IX.* Revista de Occidente, Madrid, 1982.

211 *Idem*.

212 *Ibidem*, pág. 14: «Desde el final de la guerra civil, y en íntima relación con su desenlace, se había desatado una ofensiva contra Ortega y todo lo que representaba. Su docencia en la Universidad había quedado interrumpida desde el comienzo de la guerra; se había intentado descastar de las instituciones oficiales su influjo —y en máxima parte se había conseguido—; se escribía contra él y sus ideas, sin que casi nunca fuera posible respuesta, al menos por parte de los que realmente podrían y querían hacerlo, y nunca en el lugar adecuado correspondiente (hasta 1951, por ejemplo, no pude escribir en diarios españoles y me acarreó graves contratiempos hacerlo fuera de España). Se podría, aunque quizá no se debería, hacer una colección de lo que se dijo y escribió contra Ortega y su escuela durante varios decenios. Esa hostilidad era primariamente política, pero tomaba ante todo aspecto clerical. Conviene no olvidar que lo político y lo eclesiástico —salvo excepciones contadas— aparecían en aquellos años estrechamente unidos, cuando no identificados. El brazo eclesiástico es el que movilizaba sobre todo en los temas que tenían una vertiente intelectual, y así se realizó la destrucción de la enseñanza de la filosofía en la Universidad, y en especial en la admirable Facultad de Madrid».

213 *Ibidem*, pág. 15.

214 MARÍAS, J.: *Obras, V.* Revista de Occidente, Madrid, 1969, págs. 225 y 226.

215 VELASCO, J. M.: *La experiencia cristiana de Dios*. Trotta, Madrid, 1997.

216 DE IRIARTE, M: *El profesor García Morente, sacerdote*, ed. cit.

217 OC IV, 126.

218 Cfr. *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Ediciones el Arquero, Madrid, 1987, págs. 11 y 112. En carta XXIX de Unamuno a Ortega, de 21 de noviembre de 1912, dice Unamuno: «Me han contado de Morente, a quien conocí y traté en Málaga, una cosa que me ha dolido. Dígale que se deje de encasquetarse más el sombrero cuando vea una bandera patria, que no se enfurezca contra el catolicismo, que el principal enemigo es otro. Que no caiga, por Dios, en el fanatismo ferrerista. Hay que dejar el espantajo y ver que la gente huye, que la echan, que se muere de hambre, que los grandes millonarios anarquistas lo estropean todo, y que los rábulas conservadores nos van a venir con represiones de inspiración económica, no religiosa, y expedientes ridículos. La unión de los buenos hay que hacerla en otro campo y en ese campo hay muchos católicos que nos pueden ayudar».

219 CAMPOMAR, M.: *Ortega y Gasset. Luces y sombras del exilio argentino*. Biblioteca Nueva. Fundación José Ortega y Gasset Argentina. Madrid, 2016, pág. 200.

220 MARÍAS, J.: *Obras, III.* Revista de Occidente, Madrid, 1964, pág. 145.
221 *Ibidem*, pág. 148.
222 OC IX, 1.305.
223 GARCÍA MORENTE, M.: *Obras completas*, II *(1937-1942)*, vol. 2. Anthropos, Barcelona, 1996, pág. 425.
224 GARCÍA MORENTE, M.: *Obras completas*, II (1937-1942), vol. 1. Anthropos, Barcelona, 1996, pág. 314.
225 Las cartas a Juan Zaragüeta son otro ejemplo de razonamiento de García Morente hacia su creencia en el Dios cristiano. Zaragüeta, profesor de Ética, cita de modo extenso por escrito una de estas cartas al poco tiempo de morir García Morente. Es una pena que se detenga antes en los momentos extáticos de la conversión que en los teológicos. He aquí un ejemplo: «Imagine usted —me dice en carta que guardo como una reliquia— la desesperación que se apoderó de mi alma. No es para descrita. Pero, en el abandono total en que me encontraba, náufrago mi corazón y mi espíritu, he aquí que un día, después de llorar mucho en la soledad de mi cuarto, sentí un profundo consuelo que descendía sobre mí; una paz como intemporal y eterna envolvía mi alma, y una especie de voz interior muy suave y cariñosa, me invitaba a confiar en la bondad infinita de Dios». Cfr. Introducción de Juan Zaragüeta a GARCÍA MORENTE, M.: *Ideas para una filosofía de la historia de España*. Universidad de Madrid. Servicio de Publicaciones, Madrid, 1943, págs. XXII y XXIII.
226 OC VIII, 290.
227 *Ibidem*, pág. 154.

Segunda parte.
Silencio y política de un filósofo-ciudadano

Lo interesante, lo fascinante, casi lo intrigante en Ortega es que siempre vuelve. Su obra pertenece a un período definido en la historia del pensamiento filosófico y en una determinada circunstancia geográfica —y así la quería él; bajo especie terrenal e histórica, no *sub specie aeternitatis*—. Pero hay en esa obra insinuaciones y pálpitos, encrucijadas y recovecos, destellos y atisbos con que nos encontramos de repente a la vuelta de un camino, cuando parecía ya lejana, tranquila en su espacio y en su tiempo, a modo de una larga y sinuosa cordillera de pensamientos, intuiciones y reflexiones armando una mole respetable y, por supuesto, memorable y conmemorable. Pero no: esa cordillera no estaba, por lo visto, inmóvil, sino que viajaba con nosotros, como la silueta de los montes a lo lejos vistos desde la ventanilla de nuestro tren, y lo único que ocurría es que no siempre reparábamos en ella porque su vista se hallaba obstruida, al asomarnos a la ventanilla, por algún otro pasaje circunstante: un bosque tupido, una cascada sonora, los tejados de un pueblo.

Y he aquí que, de súbito, reaparece. No reaparece porque se la recuerde por un motivo preciso […], sino porque en nuestro camino filosófico nos encontramos con esa obra, a veces cuando menos lo esperábamos y siempre en algunos momentos decisivos […]. En esta vuelta histórica de nuestro camino han ido desapareciendo muchas cosas que se interponían entre nosotros y la visión de esa cordillera que la obra de Ortega representa y que seguía discurriendo a lo largo de la ruta. Podemos ahora divisarla más claramente y reconocerla como lo que es: una compleja masa de pensamientos que nos orienta sin que necesitemos por ello seguirla. Es ella la que, viva, alerta y latiente, nos sigue.

(José Ferrater Mora, 1980)

5.
Ortega en silencio

En unas notas halladas entre sus papeles inéditos decía que, entre las cosas que nadie podía enseñarle, una era el callar. Y definía ese callar con estas palabras. «Un callar que no es cualquier mutismo, sino el sacramental, el correlativo a un auténtico decir». Su callar era un decir.

(Fernando Vela: *Evocación de Ortega*)

La obra de Ortega es una de las más complejas de la filosofía contemporánea. Toda ella está perfectamente trabada como si se tratara de una maquinaria del mejor reloj suizo. Quizá por eso sea tan sencilla de entender para el pueblo y resulte tan difícil para quien lea sus libros con fórmulas importadas o ajenas a la cultura *popularista* española. La obra de Ortega es diáfana, transparente, y está al mismo nivel que sus grandes gestos ante la mayor tragedia de España de todos los tiempos: la Guerra Civil. La guerra que perdimos todos. La guerra que aún seguimos perdiendo todos los días. La guerra de España fue encarada por Ortega con el más grave sacrificio que quepa imaginar a alguien que hizo de la palabra en la plaza pública su destino. El silencio. Éste, visto con la distancia que nos enseña su *Espectador*, resulta tan transparente como su obra. Su silencio es filosófico.

El pueblo entendió a la primera su silencio. ¿Cómo dudar de lo que ese mismo pueblo participaba? ¿Si no es guardar silencio qué otra cosa puede hacerse ante el fanatismo y la barbarie? Ortega, como la mayoría del pueblo español, sacrificó su designio, su vida, en aras de la reconciliación entre los suyos. Este sacrificio, lejos de habérsele reconocido, se oculta, o peor, es exhibido por sus seguidores *académicos* como una prenda, que ellos se cobran para reivindicarlo en sus discursos de los días festivos. La impostura de esa gente no ha podido acabar con el gesto del filósofo. Su silencio, su sacrificio, es la mayor prueba de coherencia entre la vida de Ortega y su obra, entre el filósofo y su filosofía. Es su otra contribución ciudadana al mantenimiento de la polis que nos constituye. El silencio de Ortega es una aportación decisiva al mantenimiento de lo común. Es la mejor expresión del filósofo-ciudadano frente a las consignas que nos imponen los filósofos-reyes. El filósofo-ciudadano no traza un camino singular para salvar a la sociedad, sino que hace camino al andar con sus conciudadanos.

El silencio del filósofo-ciudadano, el silencio de Ortega, es necesario explicarlo, contarlo, narrarlo, porque nos va en ello buena parte de nuestra herencia política y cultural. Nadie diga que esta cuestión no es relevante en el pensamiento de Ortega, sencillamente, porque su

participación en la política activa fue pasajera y sólo ocupó una parte mínima de su vida. Eso es una simpleza. Es evidente que estamos ante el filósofo político más importante de España y, sin duda alguna, uno de los grandes maestros-filósofos de Europa a la hora de justificarnos el declive más perverso de la modernidad. Ante una personalidad de ese cuajo filosófico, resulta estrafalario, incluso ridículo, no detenerse a investigar por qué, en el año 1932, se retiró de modo casi absoluto de la esfera pública política, dejó definitivamente el campo de los políticos profesionales, y se impuso a sí mismo un silencio que nadie en su sano juicio, puede dejar de llamar político en el sentido más elevado de esta palabra. La política no se reduce sólo a partidismo, ansia de dominio, sectarismo, e ideologización entera de la existencia. La política también es disfrutar de la compañía de nuestros iguales; más aún, la genuina vida política es sentirse gratificado, alegre y feliz de la actuación conjunta y en público con nuestros semejantes. La política, entendida como la posibilidad de construir bienes en común a través de la inserción de los individuos en un mundo de palabras y obras, es una base fundamental para construir nuestra identidad personal. El silencio de Ortega es una reivindicación del contenido de la genuina política a la par que una crítica a su perversión en las garras de los profesionales del poder. Es posible vivir con alegría en un mundo de dichos y hechos comunes, de acciones y palabras conjuntas para empezar algo radicalmente nuevo.

La retirada de Ortega de la actividad política, durante la Segunda República, es asunto principal, clave, que debería estudiar la filosofía española. Algo muy grave tuvo que ver Ortega en esa República, que él había ayudado a nacer, para dejar sus cargos en el Parlamento. No veo que hubiera otra pasión más limpia que el afán de objetividad, base de la integridad intelectual, lo que llevó a Ortega a abandonar el submundo político que habían construido unos partidos sectarios y arbitrarios. Algo terrible tuvo que sentir Ortega en aquel Parlamento republicano para abandonarlo. Ese algo está contenido en el silencio de Ortega. Es tarea de nuestro pensamiento político desentrañar ese «algo pasado que se resiste a pasar». Clarificar, sacar a la superficie, hacer evidente lo oculto que pasa por la filosofía del silencio de Ortega, es trabajo filosófico. Es imposible que nuestra filosofía política tenga alguna plausibilidad, vigencia o actualidad, si previamente no se define ante la filosofía del silencio de Ortega.

¿Es su callar un genuino decir o es una actitud acobardada ante la fatalidad? Esta cuestión pudiera ser relevante no sólo para comprender una parte importante de la obra de Ortega, sino también para analizar la mala fe, el analfabetismo filosófico y el sectarismo político de su época y de la nuestra. Pensar por qué Ortega se retira de la actividad política, durante la Segunda República, puede ayudarnos

a comprender esa etapa de la historia de España que se niega a ser pasado, *historia*, para convertirse en blasón de legitimación de ideologías políticas actuales. Comprender por qué el mayor intelectual de España, el filósofo español de más repercusión mundial, se retira de la actividad pública, cuando más se suponía que lo necesitaba el nuevo régimen republicano, pudiera ayudarnos a entender, reitero, no sólo ese pasado sino también nuestro presente y futuro político.

Si la actual política española es una dimensión de nuestra historia reciente, me parece que estudiar el silencio en el que entró el filósofo es una tarea intelectual necesaria para que nuestra *inteligencia* política sepa a lo que se enfrenta. No creo que podamos eludir esta cuestión sin negar lo esencial: los problemas que vivió y pensó Ortega en su época se repiten hoy, a veces dramáticamente, como si el pasado se obstinase en no serlo. O le damos respuesta sensata a ese interrogante para continuar el pensamiento de Ortega o empezamos de cero. O la filosofía política española se hace cargo de esa situación histórica o sigue reducida a repetir las *fórmulas* ideológicas importadas de otras latitudes. O la inteligencia española confronta con rigor nuestra historia intelectual, y un capítulo vital de esa historia es la obra de uno de sus dos grandes filósofos, Ortega, el otro es Unamuno, o se limita a repetir con gracejo académico los latiguillos que utilizan los partidos políticos en la arena electoral.

Ortega se retiró de la actividad política. Dimitió de la presidencia de la Comisión de Estado del Congreso de los Diputados y del Tribunal de Garantías Constitucionales, donde ejerció su trabajo de modo concienzudo y moderado. Dejó su actividad parlamentaria y procedió a disolver la Agrupación al Servicio de la República; al principio, habló en contadas ocasiones, pero, después de dos años, su silencio político fue absoluto. La retirada fue fruto de una gran *decisión*, una opción vital, que estaba avalada por su trayectoria filosófica. Aparte de las circunstancias y los motivos que le llevaron a adoptar esa actitud, es menester atender las razones dadas por el propio Ortega que están vinculadas a su defensa de una filosofía genuinamente socrática. Si su filosofía no es revolucionaria ni utópica ni idealista, entonces el silencio político de Ortega tiene un fundamento genuinamente histórico. Circunstancial. Es un silencio de filósofo clásico.

No podía ser de otra manera para quien siempre aspiró a ser sólo filósofo y nada más que filósofo. Nunca quiso ser filósofo-rey, ideólogo, político o revolucionario profesional. Fue algo que dejó meridianamente claro un 19 de abril de 1929 al decir:

> Queremos una filosofía que sea filosofía y nada más, que acepte su destino, con su esplendor y su miseria, y no bizquee envidiosa queriendo para sí las virtudes cognoscitivas que otras ciencias poseen [...]. No ha sido casual que en el último

siglo fuese el filósofo tan infiel a su condición. Fue característico de esos tiempos en Occidente no aceptar el Destino, querer ser lo que no se era. Por eso fue una edad constitutivamente revolucionaria. En sentido último, «espíritu revolucionario» significa no sólo afán de mejorar —cosa que es siempre excelente y noble—, sino creer que se puede sin límites ser lo que no se es, lo que radicalmente no se es, que basta pensar en un orden del mundo o de la sociedad que parecen óptimos para que debamos realizarlos, no advirtiendo que el mundo y la sociedad tienen una estructura esencial incanjeable, la cual limita la realización de nuestros deseos y da un carácter de frivolidad a todo reformismo que no cuente con ella. Al espíritu revolucionario que intenta utópicamente hacer que las cosas sean lo que nunca podrán ser ni tienen por qué ser, es preciso sustituir el gran principio ético que Píndaro líricamente pregonaba y dice, sin más, así: *Llega a ser el que eres*. [228]

Quizá en esas palabras, expresión de una voluntad extrema a favor de la integridad intelectual, pueda encontrarse la explicación última del silencio de Ortega. En verdad, la «filosofía del silencio del filósofo», que desarrolló Ortega desde 1914 hasta sus lecciones *Sobre la razón histórica* de 1944, contenía una máxima precisa: sin objetividad es imposible pensar. Sólo la civilización nacida en Grecia, la Occidental, conoce bien esa pasión. Sin objetividad nunca habría nacido saber alguno. Hay que preservar, pues, la integridad intelectual a cualquier precio para que emerja la verdad. Ortega se retiró de la vida política para no mentirse. No quería engañarse a sí mismo. Cuales quieran que fueran las razones que le llevaron a guardar silencio, todas ellas soportaban o fundamentaban el ejercicio de su ciudadanía. El silencio de Ortega era un silencio ciudadano. Su retirada de la vida pública tiene que ser interpretada en la más alta significación de la palabra política, a saber, ejercicio ejemplar de su ciudadanía. Quizá siga siendo el más ejemplar de todos los ciudadanos españoles de su época. ¿Era posible introducir palabras verdaderas donde dominaba el engaño y la violencia? No. La inteligencia había sido derrotada. El gesto y la filosofía de Ortega levantaban acta de esa miseria. Sin embargo, todavía hoy, los principales reproches, insultos e invectivas que recibe Ortega tienen que ver con la vinculación entre su silencio y su filosofía. No deja de resultar extraño que el único filósofo político de entidad que ha dado España, en el siglo veinte, siga siendo denostado, vituperado y amonestado por los académicos, los políticos e incluso por quienes se consideran sus seguidores, porque en un determinado momento de su vida calló.

Sí, incluso algunos de sus *seguidores* le han ultrajado, porque guardó silencio sobre los acontecimientos trágicos de su país. España siempre ha sido cruel con sus hombres ilustres, pero el caso de Ortega bordea la paranoia. Recordaré sólo el capítulo 13 de la citada biografía de Gracia [229]. Sirviéndose de algunas citas de Gaos, acaso el más cruel crítico político que haya tenido nunca el filósofo español, dice que le da miedo Ortega cuando escribe de política. Provoca pánico el cesarismo de Ortega en su biógrafo. Sería de risa esa opinión, si no

fuera un tema trágico para la cultura española. Este autor llega a decir que Ortega es un salvaje (sic), cuando escribe de política. Y encima, exhibiendo un desconocimiento absoluto de la obra de Ortega, quiere exculparlo de fascismo: «Pero su propuesta política […], no lo alinean con el fascismo rampante, no lo acercan a la trama civil golpista ni tan siquiera lo sitúan en las proximidades del reaccionarismo católico ni político» [230].

Este tipo de biografía políticamente correcta es más dañina para una cultura libre que el exabrupto dogmático de quien no comparte el liberalismo de Ortega [231]. Este profesor de Literatura disfraza la principal objeción que hace Gaos a Ortega: su silencio frente a la República y la época de Franco. Además, no entiende la génesis, la *razón histórica*, de esa objeción. No comprende que el reproche del discípulo transterrado es el mismo que le hizo, veintiún años antes, José Antonio Primo de Rivera. «Don José», dijo el fundador de Falange, «fue severo con sí mismo y se impuso una larga pena de silencio; pero no era su silencio, sino su voz lo que necesitaba la generación que dejó a la intemperie. Su voz profética y su voz de mando» [232]. Desde entonces, en 1935, nunca se ha dejado de cuestionar, vituperar e insultar a Ortega por su silencio. José Antonio Primo de Rivera fue uno de los primeros que lo hizo de modo directo y en vida del filósofo, pero fue Gaos, mucho más tarde, quien pretendió elevar ese reproche a categoría filosófica.

Cien interpretaciones tiene ese silencio. Ninguna tan dura como la ofrecida por Gaos, en el México autoritario de 1956 que prohibía, entonces como ahora, hablar de política mexicana a los extranjeros, entre los que se contaban los exiliados españoles. El alumno no se atrevió a escribir sobre el silencio de Ortega durante su vida, pero a la muerte del maestro no sólo quiso sentar doctrina sobre su retirada política, sino que también trató de acabar con la filosofía de la democracia de Ortega. Gaos fue menos generoso con Ortega que Primo de Rivera: mientras que el primero consideró que más perdía Ortega con su silencio que la República, el segundo se lamentaba de que Ortega hubiera dejado a toda una generación a la intemperie. Sin maestro a quien seguir. En todo caso, José Antonio y Gaos coincidían en un error, un equívoco ideológico, al situar a Ortega como un filósofo-rey, soberbio y arrogante. Quizá tenía razón José Antonio al hablar de la voz profética de Ortega [233], pero se equivocaba al invocar su voz de mando. La palabra de Ortega era importante, pero nunca aspiró a mandar. Conocía demasiado bien los límites del filósofo y, especialmente, la crisis del intelectual y de la inteligencia en nuestra época para engañarse sobre el Destino público del Pensamiento [234].

Jamás pretendió Ortega ser un filósofo-rey. La ironía de Ortega sobre

esta figura de la historia de la filosofía es memorable. Nunca su voz tuvo un carácter de dirigente tronante y menos aún autoritaria. Al contrario, toda su filosofía es una crítica constante del filósofo-dirigente. Él solo se consideraba un filósofo, o sea, «un opinador sobre los grandes temas que al hombre importan» [235]. Nunca estuvo al servicio de príncipes como lo fue, por ejemplo, Kant, ni mucho menos pretendió ser un guía metafísico, un pastor del Ser, al modo del nazi Heidegger. Toda su obra tiene que verse como una apuesta a favor del filósofo-socrático. El modelo de filósofo que adoptó Ortega es la antítesis del profesor (*Gelehrter*) alemán o el escritor (*écrivain*) francés. Ortega era un excelente profesor, un escritor genial y un gran filósofo, pero él se consideraba a sí mismo un ciudadano más, uno más, entre sus conciudadanos y colegas, entre sus paisanos y vecinos. Uno más, reitero, aunque su fama traspasase fronteras. Uno entre muchos. Uno entre otros, pero nunca por encima de los otros. Él no pretendía ser un dirigente político sino un filósofo-ciudadano. Rechazó con pulcritud y elegancia cualquier tarea de guía. Él es un filósofo demócrata. Es uno más entre otros, sin mayor sabiduría que la que se desprende de la propia acción política: «Creo que en política», declara Ortega al modo de un demócrata radical, «la dirección no es título que se concede premeditadamente, sino que resulta del ejercicio del mismo. El llamado a dirigir es verdaderamente el llamado cuando ya dirigía de hecho. Lancémonos ahora a actuar: la acción misma, organizándose espontáneamente, ungirá al director nato» [236]. Ortega persiste en su tarea socrática, crítica y por encima de las ataduras que supone la asunción de un cargo administrativo de dirección:

> En las palabras que me hacen ustedes llegar me piden «dirección, apoyo y consejo». Yo he de dedicar a ustedes estas dos últimas cosas con toda la abundancia que deseen y yo posea. Añado a ellas mi simpatía, mi adhesión y mi compañerismo. Lo que no puedo ofrecerles es mi dirección. Tal vez siempre, pero de cierto en el más inmediato porvenir, he de mantenerme taxativa y formalmente libre de toda carga directiva. La razón no es de orden objetivo, sino oriunda de la situación misma en que va a entrar nuestra vida pública. Lo que viene no es una etapa en que pueda rodarse políticamente sobre carriles preestablecidos, sino todo lo contrario. Hay que inventarlo todo: los grandes temas, las ideas jurídicas, los gálibos de las instituciones, los sentimientos motores y hasta el vocabulario. [237]

Ortega llevaba más de veinte años reflexionando sobre esos temas y «esperando esta hora, precisamente esta hora maravillosa», para actuar, sí, como un ciudadano más que une su destino al de su pueblo. [238] El filósofo-ciudadano, lejos del gobernante filósofo, no dirige a la masa sino que acepta el destino de su pueblo. Ortega es fiel a su «comunidad de destino». Porque no quiso renunciar jamás a su tarea ciudadana, a actuar con los otros, rechaza cualquier tentación de dirección, de filósofo-rey. Por el contrario, la invitación, ya en 1923, a que «la inteligencia se retire progresivamente en etapas parsimoniosas

y sin deserción -de servir a la vida en cuanto *vida colectiva*- equivale a invitar al intelectual a que se quede solo, sin los *otros*, a que viva en soledad radical» [239] Nuestro filósofo es un demócrata radical. Socrático. Sabe bien cuál es su último destino sin renunciar jamás a la crítica, aunque le cueste la muerte. Necesita la libertad del filósofo para opinar, o guardar silencio, sin someterse a las servidumbres que implica la atadura a un cargo o magistratura.

Son múltiples los testimonios y actuaciones de Ortega que revelan la grandeza de esa voluntad socrática. Otro ejemplo extraordinario, auténtica renuncia a ejercer en el ágora como un filósofo-rey, es el que ofreció en 1933, cuando ya estaba retirado de toda actividad política. Rompe su silencio y escribe una famosa carta, en *El Imparcial* , de rectificación a unos rumores sobre su vuelta a la política; aquí, además de pedir que se le respete su silencio, que se lo ha ganado a pulso, deja meridianamente claro que siempre excluyó de su vida cualquier pretensión de mando: «En una conferencia dada en diciembre de 1931 [se refiere a la *Rectificación de la República*] reclamé un deslinde de responsabilidades y me hice insolidario de la manera como se entendía por los gobernantes la República. Hice un llamamiento a la opinión y a ciertos grupos políticos, apoyando la apelación en que mi carácter de semi-inválido excluía por mi parte toda pretensión de mando y, en consecuencia, las suspicacias harto humanas que despierta en un país de eternos indóciles la cuestión de la jefatura. Pero ni la opinión ni los grupos políticos me hicieron el más ligero caso. Este fracaso rotundo y perfecto me da derecho a un silencio cuando menos transitorio» [240]. Reiteraba por enésima vez su voluntad de ser sólo un filósofo en la plazuela, uno más entre muchos y, precisamente, porque había demostrado que su actuación política era a título de un ciudadano y no de filósofo-rey, exige que se le respete el derecho a su silencio. No importa ahora que esa actitud se interprete como una defensa filosófica de su paso por la participación en la vida de la República o, por el contrario, como un suicidio político o muerte civil de Ortega en vida. Lo importante es que Ortega rechaza, definitivamente, esa deplorable actividad del filósofo-rey que, frente a la historia y la realidad política, han querido racionalizar, o mejor, legitimar los poderes establecidos. No adoró ni legitimó ninguna de las épocas de la historia de España, pero sabía que había sido engendrado por España y por ella vivía. Y guardaba silencio.

He ahí la almendra de la filosofía y la acción políticas de Ortega. Un alimento difícil de digerir en un país fanatizado por ideologías de todo tipo, entre las que ocupa un lugar sobresaliente el *fundamentalismo democrático*… La baja calidad política e intelectual predominante en nuestro país impide ver las excelencias democráticas de la obra de Ortega, entre las que cabe destacar la crítica permanente al filósofo-

rey, que convierte su pensamiento en uno de los grandes modelos del filósofo-ciudadano, socrático, de nuestro tiempo. El filósofo no puede aspirar a otra cosa que la crítica, aunque ésta lo lleve al ostracismo y la muerte. El filósofo no es un rey sino un humilde ciudadano. Es algo que no consiguió ver José Antonio Primo de Rivera, en 1935, tampoco lo comprendió José Gaos, en 1956, cuando ya se había convertido en un mandarín de la filosofía mexicana y menos aún lo entenderán quienes los siguen con estulta beatería. Estos intérpretes de Ortega podrían aparecer como espíritus libres para un *bien-pensante*, pero, en realidad, no lo son, porque hablan «con falsía en vez de callar con verdad» [241].

La argumentación de Ortega a favor del silencio del pensador siempre fue sólida y contundente. Un par de citas de Ortega de su primera época, 1916, son suficientes para seguir pensando el poderío político y filosófico del silencio: «Estoy seguro de que en tiempo de guerra, cuando la pasión anega a las muchedumbres, es un crimen de leso pensamiento que el pensador hable. Porque de hablar tiene que mentir… Pero el hombre de ciencia, cuyo menester es esforzarse tras la verdad, no puede usar de la autoridad en esa labor ganada para decir la mentira. Lo propio acontece con el artista, con el poeta […]. Sabios y poetas tienen obligación de servir a su patria como ciudadanos anónimos; pero no tienen derecho a servirla como sabios y poetas. Además, no pueden: la ciencia y el arte gozan de un pudor tan acendrado que ante la más leve intención impura se evaporan» [242]. Ya en el año 1924, a propósito de una reflexión sobre el cosmopolitismo de la inteligencia, Ortega insistía sobre la necesidad de volver al modelo clásico del filósofo-ciudadano, el filósofo que tiene conciencia de que su mayor saber reside en su carencia de un saber para todos:

> Pero esta actitud de los hombres mejores, que a primera vista parece significar un temple orgulloso, nace, por el contrario, de haber descubierto nuevamente los intelectuales el sentido de la humildad. Lo orgulloso era lo antiguo: pretender dirigir a las masas y hacer feliz a la humanidad […]. Con esto venimos al rasgo más importante, a la facción más decisiva del nuevo cosmopolitismo de la inteligencia. Se trata, en efecto, de un cambio radical en la idea de misión que se reconocía a ésta durante los dos últimos siglos. La inteligencia no debe aspirar a mandar, ni siquiera a influir y salvar a los hombres. No es ésta la forma en que puede ser más provechosa sobre el planeta. No es adelantándose al primer rango de la sociedad a la manera del político, del guerrero, del sacerdote, como cumplirá mejor su destino, sino al revés, recatándose, oscureciéndose, retirándose a líneas sociales más modestas. La inteligencia, que es la cosa más exquisita del Cosmos, es, sin embargo, muy poca cosa para pretender empujar el orbe gigante de la historia. Esta pretensión la aniquila y desvirtúa. Y sólo puede ascender a plena dignidad de sí misma si llega a comprender su esplendor y su miseria, su virtud y su limitación. [243]

El filósofo es consciente de su limitación o no es filósofo.

Quien tenga a la vista ese telón de fondo, esa meditada filosofía del

silencio del intelectual, le resultará fácil analizar la actitud o conducta silenciosa del filósofo Ortega ante la violencia que se vivió en la II República y, luego, durante la Guerra Civil. Su silencio no fue fruto de la casualidad, sino de una profunda convicción, emanada de largos años de reflexión, iniciada en 1916, continuada varias veces antes de 1920, expuesta en un programa de 1923 titulado *Reforma de la Inteligencia*, pasando por todas sus grandes obras, especialmente *La rebelión de las masas*, y que llega hasta la *Razón Histórica*… Ortega criticó siempre la «inteligencia por no haber resistido a la tentación de mandar» [244]. Entre mandar u obedecer, optó por callar. El pensamiento sobre la manipulación de la palabra más justa y cabal llevó a Ortega a construir una filosofía del silencio y de la soledad, más compleja de lo que puede parecer en una primera mirada, que no sólo es pensamiento, sino que también «es un caso ejecutivo» de la misma doctrina. Es, como diría un castizo, una *oportunidad práctica* para estudiar la filosofía de Ortega sin pasar por ninguna Academia que expenda acreditaciones de sabiduría orteguiana. Por partida doble la actitud del silencio es un caso ejecutivo de su filosofía: primero, porque Ortega fue siempre *vox clamantis in deserto*, alguien que gritaba «a los hombres sus soledades», alguien que sólo trataba de colaborar intelectualmente en la vida de su país. Y, en segundo lugar, porque pensó, como nadie en nuestra época, el tránsito, el paso de la voz ostentosa del intelectual a su desaparición y muerte; por esta segunda vía, apenas explorada por los estudiosos de Ortega, éste se adelanta a sus *críticos* sectarios, a sus potenciales asesinos de guante blanco, que no soportan su reflexión política sobre la muerte del intelectual, del filósofo-rey, como dirigente político.

Ortega no sólo ha sido despreciado por ser una simple *voz en el desierto*, sino que también se le ha perseguido porque su voz, como él mismo demostró, no era necesaria. Era menester reducirlo a *nada*. Quizá valga como un adorno para los días de fiesta. Poco más. Hoy, nadie se engañe, Ortega no pinta nada en España. Está fuera de cualquier agenda cultural y política de nuestro país. Sí, querido lector, no confunda sus deseos con la realidad, no confunda sus gustos y lecturas, su amor por la filosofía de Ortega, con la poca relevancia que tiene en la agenda oficial de la política educativa y cultural española. El interés por Ortega en la España actual es minoritario. Ortega, el más grande pensador de España del siglo veinte, está marginado no sólo como filósofo sino como un ciudadano ejemplar. Se siguen repitiendo los mismos tópicos de la Segunda República y el Franquismo para descalificar su filosofía, incluso aún se cuestiona que su escritura sea filosófica, y se persiste en vituperar su silencio por cobarde.

Los profesores de Filosofía de cartón-piedra de nuestra ridícula

Academia, por un lado, y los políticos-basura de nuestra perversa democracia sin nación, por otro lado, no soportan la actitud de silencio ante la peor de todas las guerras: la Guerra Civil española. La llamada clase dirigente de este país, independientemente de su ubicación en las instituciones, no soporta, o peor, tiene miedo de pensar el silencio de Ortega. Parece que este gesto filosófico, una guía de salvación, los sobrepasa. El silencio de Ortega iba y va contra corriente. Su silencio tenía un destino único, a saber, no rendirse a la terrorífica ideología dominante: o conmigo o contra mí. El silencio del gran maestro nos sigue interpelando a todos. Nos sigue diciendo que la construcción de España nos pertenece a todos.

Ortega se adelantó a sus críticos. Eso algunos lo llamarán premonición, profecía o predicción. Llamémosle, sencillamente, grandeza. Él consiguió prever que su pensamiento sería rechazado. Él sabía que esto podía suceder fácilmente en una sociedad fanatizada. Él fue el primero en percatarse de que el intelectual en general, y el filósofo español, llamado Ortega y Gasset, en particular, no pintarían casi nada en el futuro cultural y político de su país. Acaso por eso, en la primera mitad del siglo XX, nadie ha pensado y descrito tan bien como él que el intelectual debería recogerse «sobre sí mismo» para no ser devorado por ese proceso de extrema ideologización impuesto por la razón moderna, o mejor, revolucionaria; pero, a la vez, nadie mejor que Ortega ha mostrado los caminos para que el intelectual siga colaborando con su sociedad sin quedar reducido a ser un mero propagandista de viejas *creencias*. Ortega se retira de la esfera política, se recoge «sobre sí mismo», pero nadie puede pasar por alto que lo hace para pensar por qué, otra vez, se intenta *suprimir* al intelectual como un participante más en el proceso de la vida colectiva. Trata de comprender por qué molesta tanto cualquier voz surgida de la *soledad sonora* del poeta, de la argumentación de la cátedra universitaria, del trazo del taller de arte, o del pensamiento del escritorio del filósofo. ¿Por qué es necesario para esta sociedad de masas suprimir al intelectual? Esta pregunta se podría trasladar al caso Ortega: ¿Por qué la obsesión de la sociedad española, especialmente de sus elites, por suprimir a Ortega? ¿Por qué, en fin, no se ha respetado su silencio?

Antes y después de la muerte de Ortega, a derecha y a izquierda, arriba y abajo, en la Academia y en los periódicos, un objetivo clave de la mayoría de sus críticos fue excluirlo del proceso de construcción de bienes públicos. No importaba que esos bienes fueran de carácter espiritual o utilitario. Lo decisivo era marginarlo. Los políticos lo acusaban de filósofo, los profesores de Filosofía de literato, y así sucesivamente hasta dejarlo fuera del espacio público… Todos se afanaban por rechazar la excelencia. Lo determinante era gritar: Ortega es inservible. Sobra. Dicho con palabras del propio Ortega: «Lo

que ahora se intenta es suprimir radicalmente la colaboración del intelectual en la vida humana; evidentemente porque se cree, de buena o mala fe —noten esta extraña peculiaridad de la fe que consiste en poder ser buena o mala fe—, porque se cree, digo, que no es necesaria, que sobra» [245]. Ésa fue la actitud que adoptó, en 1956, Bergamín con Ortega. Al poeta católico, republicano y fiel colaborador de los gobiernos de la Segunda República y, finalmente, columnista de *Egin* —el periódico de la banda terrorista ETA en la democracia postfranquista—, le molestaba Ortega, sobre todo porque se retiró de la vida pública. El poeta silencioso, que no soportaba el silencio de Dios, no podía tampoco respetar el silencio de Ortega.

Bergamín era coherente con su poema:

No calles, el silencio
abre un abismo tenebroso al alma
cuando el callar es verdadero.
No calles. Habla.

Dale siquiera un eco
a mi voz, un balbuceo de palabra
que rompa todo lo secreto.
Porque si tú te callas, poco a poco,
le irá tejiendo tu silencio
un sudario mortal a mis palabras…
(*Rimas y sonetos rezagados*)

El poeta de las antinomias y las contradicciones fue coherente con su poesía: si le resultaba insufrible el silencio definitivo de la muerte, si se rebelaba contra el silencio de Dios, entonces por qué extrañarse de que Bergamín despreciara el silencio de Ortega. El poeta de la música callada del toreo, quizá el único silencio que aceptaba de buen grado, se muestra inflexible con Ortega: la obra y la vida del filósofo eran inservibles, sencillamente, porque calló, guardó silencio, cuando tenía que haber hablado. Al intelectual que no habló a favor de la República, que no estuvo al servicio de la República, se le negaba hasta la condición de intelectual. Una vez que Ortega, dice Bergamín, se retiró de la vida pública, porque tuvo miedo de *comprometerse*, o sea, de entregarse a la causa revolucionaria de la Segunda República, desapareció. Murió para siempre. Era innecesario. Quizá el pensamiento y la prosa de Ortega, dice Bergamín en un alarde de cinismo poético y condescendencia ideológica, puedan ser un buen pasto «para turistas, o algo peor que turistas, "gringos"» [246]. Pero nada más. El intelectual Ortega, el filósofo español más importante de nuestra época, no servía para liderar la construcción de una sociedad revolucionaria. Era un pensador. Un hombre libre. Y alguien que va por libre hay que eliminarlo. El asesinato civil de Ortega, una vez que ha muerto físicamente, es llevado a cabo por Bergamín con prosa poética de corte taurino. Cosa que es de agradecer, pues que la crueldad artística exhibida por el director de *Cruz y Raya*, revista que ayudó a fundar el propio Ortega, le quita un poco de morbo a la ejecución.

Después de comparar la filosofía de Ortega con la tauromaquia practicada por los Gallos, dos toreros gitanos, que fueron denostados por *torear por la cara*, sin que concluyeran del todo las *suertes*, Bergamín arremete con violencia inusitada contra Ortega hasta llamarle filósofo de la *espantá*, o sea cobarde. ¿No me creen? Pues lean la cita que les doy a continuación. Es larga, pero ahí dejó el toro en suerte Bergamín y, por supuesto, ahí sigue:

El filósofo Ortega y Gasset, con bastante gitanería torera […] fue dejando apagar "las cenizas de su voz", como si fueran las luces de su traje torero, de su máscara, de su moda. Rescoldo de "razón vital" que, en otros tiempos, con otros temas, prendía en llamarada o llamativa palabrería relampagueante las más excelsas meditaciones metafísicas. Enraizándolas en una pasión temporal temática que historificaba su sentido. Toreando siempre "por la cara", temporalmente, de ese modo, a las modas

filosóficas enmascaradoras de la muerte. Sin salirse —decía— o quererse nunca salir del ruedo racional y vivo de la Historia, el toro español, se lo quiso llevar por delante. Y con otra filosofía no menos torera y senequista, cordobesa, la de Lagartijo, pensó: "O me quito yo o me quita el toro". Y se quitó él: el filósofo agitanado. Y el admirable artista, como el otro de la inmovilidad valerosa, lo fue de la "espantá" o espantada gitana. Pasó su moda. ¿Desenmascarando lo que era mortal en su palabra, en su pensamiento? ¿Dejándonos su tronco añoso y seco, erguido, deshojado, esperando un reverdecer primaveral? Si hoy abrimos aquellas páginas dispersas, tan bailaoras, cantaoras, toreras… ¿qué nos dirán? ¿Yo me entiendo y bailo y canto y toreo solo, en gitana, nómada, sin patria, melancólica soledad? ¿Para turistas, o algo peor que turistas, "gringos"? [247]

¡Ortega fue convertido en un parque temático, sí, un lugar exótico para turistas gringos! Bergamín pretende ser cruel, pero sólo consigue ser una caricatura de sí mismo y de sus viejas críticas a Ortega. Su ideológica descalificación del silencio de Ortega repetía una vieja querella personal con el filósofo. Las relaciones del poeta y el filósofo siempre fueron conflictivas; aunque Bergamín asistió a un curso de psicología impartido por Ortega y lo admiró en diferentes etapas de su vida, después de que escribiera una crítica *populista* a *La deshumanización del arte*, la cosa no fue sencilla. Las palabras que dirigió Ortega a Bergamín, en 1925, dan idea de esa tensión: «Lea usted muy despacio, y cuando crea que va muy deprisa, lea todavía, más despacio». Tampoco colaboró Bergamín en la *Revista de Occidente*, salvo una vez y por un error atribuido a Alfonso Reyes; la autoexclusión de esa revista, sin embargo, no le impidió a Bergamín pedirle consejo a Ortega para montar su revista *Cruz y Raya*, conocida jocosamente en la época como *más y menos*, que por cierto dedicó su segundo número al pensamiento de Ortega.

Nunca vio Bergamín con buenos ojos lo que él llamaba despectivamente el *ensimismamiento* de Ortega; ya, en 1924, el poeta habría afeado los silencios de Ortega, con ocasión del exilio que le impuso el dictador Primo de Rivera a don Miguel de Unamuno; entonces Bergamín escribió este aforismo:

Unamuno, para pensar, se sale fuera de sí; Ortega y Gasset, para no pensar, se mete dentro.
El cabizbajo no está pensativo, está ensimismado.
Unamuno, el pensativo.
Ortega, el ensimismado.

Las críticas, los reproches y los exabruptos de Bergamín contra Ortega pudieran interpretarse con benevolencia como cosas del contradictorio poeta. Pasajeras y sin importancia. Es fácil cerrar los ojos ante las opiniones del paradójico poeta y pasar a otra cosa. Aunque sólo sea por higiene intelectual, es bueno poner entre paréntesis esas malas relaciones personales, incluso perdonarlas, pero no podemos dejar de condenar la barbaridad de Bergamín: la obra de

Ortega es sólo una cosa exótica para turistas gringos. Si fuera verdad que Ortega es sólo un autor «para gringos», para turistas extranjeros interesados por la cultura española en universidades estivales, estoy convencido de que eso se habría conseguido por el odio que Bergamín, y muchos de sus seguidores, extendieron sobre el pensamiento y la vida del filósofo. Pero, por favor, no nos engañemos. ¿Quién es hoy Bergamín?, ¿qué representa para la cultura y la política españolas del siglo XXI el crítico taurino, el poeta unamuniano y filósofo de las paradojas, comparado con Ortega? Mejor no respondo para no ofender a los cuatro seguidores, entre los que me cuento, que le quedan al solitario poeta.

Guardemos un discreto silencio sobre las contradicciones políticas de Bergamín y acabemos definitivamente con esta guerra civil entre autores, pero no sin antes recordar que la lucha no la inició Ortega; él fue sólo presa de caza de todos aquellos que prefirieron actuar antes movidos por *fidelidad* a una ideología, o mejor, a las ideologías anarquista, socialista y comunista de la Segunda República, que a la verdad. Los grandes actos de servicio, como se diría en terminología fascista o comunista, que prestaron Bergamín y Gaos a la II República han conseguido, en cierto modo, negar la importancia del pensamiento de Ortega. La ideología se habría impuesto a la filosofía. El ideólogo habría suplantado al intelectual socrático. Al filósofo. Prueba de lo que digo es que aún, en la segunda década del siglo XXI, se sigue leyendo a Ortega con los mismos prejuicios guerra-civilistas que desarrollaron republicanos como Bergamín y Gaos. Un caso relevante de ese tipo de lectura ideológica es la biografía de Gracia sobre Ortega. En realidad, no dejan de aparecer libros, ensayos y artículos sobre Ortega incapaces de rebasar la ideología para hacer crítica. Otro ejemplo que se inscribe en esa línea de Benjamin y Gaos, según veíamos más arriba, fue el premiado libro de Antonio Elorza, cuyo *intencionado* título era *La razón y la sombra* [248], quien no sólo aplaudía la crítica de Bergamin al silencio de Ortega, sino que trata de oscurecerla hasta acusar a Ortega de ser un franquista sin reserva.

Nunca estuvo bien visto Ortega, sencillamente, porque jamás sucumbió ante el poder. Los poderosos jamás aceptaron el caminar erguido de Ortega por la historia de España. Jamás comprendieron que el filósofo Ortega no tuviera otro compromiso mejor que la seducción y la persuasión de sus lectores y oyentes. Quien no se opone, critica y propone otras opciones, acaba sucumbiendo ante los actos de servicio que nos impone el poder. Esta actitud de seducción y persuasión y, por supuesto, de silencio sonoro, cuando lo requería la situación, era una forma de adelantarse a sus *críticos*, a esas personas que despreciaban a los intelectuales libres o, al menos, al modelo que representaba Ortega para construir sociedades abiertas y plurales. A

los filósofos-reyes, a los poetas-políticos y los intelectuales-revolucionarios les incomodaba la figura del filósofo-ciudadano. Y, lo que es peor, les sigue molestando. Ellos prefieren entregarse a lo políticamente correcto. Al poder. Ortega defiende al intelectual, al filósofo que actúa en la ciudad como uno más, y sin otro privilegio que la ley que ampara a todos por igual. No quiere privilegio alguno por su saber.

Ortega reivindica el lugar del filósofo en nuestra sociedad y lo hace de modo radical sin concesiones a ninguna solución meliflua: ya no sólo se trata de «una retirada de la inteligencia de las alturas sociales, un recogimiento sobre sí misma», para pensar sus errores y debilidades, eso ya es historia vieja, sino de hacerse cargo de la muerte de la inteligencia. El planteamiento de Ortega nos recuerda el futuro asesinato del filósofo, en el mito de la caverna de Platón, que regresa para liberar a sus antiguos compañeros de las cadenas que los tienen atados en aquel odioso antro de oscuridad y mentira. Ortega describe con precisión narrativa, elegancia en el uso de las metáforas y rigurosidad filosófica la muerte del filósofo en nuestra época o, si se quiere decir de otro modo, del intelectual: «Los intelectuales han pasado de serlo todo a no ser nada, de figurar como las glorias y eminencias de las naciones a ser barridos del paisaje social, de parecer que dirigían los rumbos de la humanidad a no ser ni siquiera escuchados. En esta situación estamos hoy y —ni que decir tiene— me refiero no a éste o el otro país, sino al planeta entero. Y si hay algún rincón donde esto por acaso no acontezca, habrá que explicar muy concretamente el caso porque se trata, sin duda posible, de una anomalía» [249]. El intelectual, reitera Ortega, sobra en nuestra sociedad. Hay que eliminarlo, porque no se soporta su soledad. Ni tampoco su silencio. No tiene alternativa. Queda preso en el dilema: o está en el redil o muere. La sociedad de masas, la multiplicidad animal, no soporta las soledades de la pluralidad humana.

El filósofo Ortega es un caso paradigmático de esta «pieza sobrante, superflua», de nuestra sociedad. Su idea del silencio y su conducta solitaria para descubrir y pensar, o mejor, transmitir sus soledades críticas, su ansia por construir una sociedad de *solitarios solidarios* es despreciada en nombre de la ideología, del partido, de la revolución… O de una España sin nación… ¡Qué más da! Lo decisivo es excluir al excelente. No hay que dejarlo hablar; y si calla, hay que vigilarlo. ¡Cuidado, dicen los guardianes del orden, con el silencio de Ortega! ¡Interroguemos al filósofo y hagámosle decir eso que hace felices a nuestros oídos! ¡Fijemos la luz cegadora de la lámpara policial sobre el rostro del pensador hasta que reconozca su culpabilidad! Las iniquidades que se han cometido con Ortega avergüenzan. Relatarlas es una forma de combatirlas. Por eso hay que detenerse en la

interpretación interesada o, simplemente, brutal manipulación que se ha llevado a cabo del silencio de Ortega, de su retirada de la vida pública en 1932. Es una manera de estudiar el daño que se le ha hecho a un pensamiento político, genuinamente democrático, que se le quiere reducir a una nota a pie de página de ideologías conservadoras y reaccionarias.

Para mostrar que la primera seña de identidad del pensamiento político de Ortega es su idea de democracia, regresaré a la crítica de Gaos al silencio de Ortega, especialmente me interesa la visión, supuestamente filosófica, que llevó a cabo quien pasa por ser su primer discípulo. Quizá sea verdad que uno no necesita enemigos, si tiene amigos como Gaos, pero no adelantemos conclusiones. Me interesa sobremanera su visión, porque contiene todos los elementos que llevan a la caracterización de la crítica ideológica más feroz de nuestra época: la ocultación de la realidad. El socialista Gaos pone en funcionamiento todos los mecanismos intelectuales a su alcance para ocultar el compromiso intelectual y político de Ortega para traer y defender la Segunda República. La *crítica* de Gaos es interesada y partidista. Carece de filosofía e historia. Estamos, sí, ante un documento que representa la quintaesencia de lo que se conoce por ideología: ocultación y engaño.

Vayamos por partes. Gaos condenó sin ningún tipo de paliativos filosófico el silencio que se impuso Ortega, en realidad, «el inicio de una falta de participación en la política de su patria que, prolongada hasta la muerte, debió de ser sentida por él como una amputación de su ser» [250]. Esperó más de veintiún años, se dice pronto, para repetir el reproche que le había hecho a Ortega el fundador de la Falange para celebrar las bodas de plata del filósofo con su cátedra en la Universidad Central a finales de 1935. Para Gaos el silencio del maestro era incomprensible o, por utilizar sus propios términos, era «poco comprensible». Tenía que haber estado siempre con la República o, después de la guerra, habría tenido que declararse poco menos que franquista y todo hubiera quedado aclarado… El discípulo le echaba en cara al maestro su falta de compromiso con la patria. Sin embargo, no se quedó en el mero reproche político. Fue más lejos. Primero le llamó cobarde, más tarde contradictorio con sus propias posiciones y, finalmente, intentó *justificar*, sí, *fundamentar* que la obra de Ortega no daba para mucho más que el silencio cómplice con el llamado bando nacional durante la guerra y la postguerra.

La crítica de Gaos marca el inicio de la etapa más brutal de acoso y derribo llevada a cabo contra Ortega como un pensador liberal y demócrata. Pocos críticos de la obra de Ortega han dejado de referirse a los ensayos del exiliado José Gaos. Pocos han conseguido zafarse de los tópicos y lugares comunes vertidos por el socialista sobre el

pensamiento político de Ortega. El reproche del alumno, que a diferencia del joseantoniano no contiene homenaje alguno, es un epítome de todas las críticas y falsificaciones dirigidas a la conducta y obra políticas de Ortega, desde su comienzo hasta hoy; incluso el último biógrafo que le ha salido a Ortega, el profesor de literatura Jordi Gracia [251], acepta sin pestañear todas las *patrañas* ideológicas de Gaos, especialmente las que se refieren a la interpretación gaosiana del silencio de Ortega, que lo habrían conducido al despeñadero político e intelectual: «El rencor hará desde ahora su corrosivo trabajo», dice Gracia, «porque la ilusión, el compromiso y el empeño fueron reales y porque me parece que acierta Gaos de nuevo al creer que Ortega vivió desde entonces su fracaso político y su retirada como una "amputación de su ser" que explicaría una parte del "entrañable amargor" de los últimos veinte años de su vida» [252]. Terrible valoración de la vida y obra de un pensador es la de Gracia. La objeción más dura que, en mi opinión, se ha hecho a la conducta y la filosofía políticas de Ortega es calificada por su último biógrafo como piadosa. Ortega no necesita, reitero, enemigos con estos *cualificados* intérpretes. Este tipo de libros es aún más corrosivo que el libro de Gregorio Morán, porque se presenta bajo una apariencia científica lo que no es sino un conjunto de lugares comunes para hacer desaparecer al filósofo y sus principales aportaciones.

Callarse durante la guerra y la postguerra, era la consecuencia *lógica* que se derivaba de una obra insensible y delatora, dicho con los términos del propio Gaos, de la sensibilidad antidemocrática de Ortega, «que sin duda no dejó de ser tal nunca después del año 17 en que publicó *Democracia morbosa*» [253] hasta su muerte. Porque toda su vida negó la democracia, mantiene Gaos, Ortega guardó silencio durante la guerra y el franquismo. Recuerden el inicio de esa crítica [254] en *Ortega en política*, así tituló Gaos el ensayo surgido de una conferencia impartida en el Ateneo Español de México, el 24 de agosto de 1956, que marca el inicio de un tipo de comportamiento moral e intelectual ante la obra de Ortega que no sólo está lleno de reservas hacia la conducta de Ortega, sino que también rechaza por entero su obra, incluso bajo la apariencia de que era un buen escritor. Este texto es más que un ajuste de cuentas con Ortega. Se trata de todo un montaje ideológico para acabar con el primer pensador de la democracia en España. Las acusaciones de Gaos son sencillas de retener: impaciencia, cobardía, contradicción entre lo que decía antes y ahora y, sobre todo, reitero, su obra niega la democracia. [255]

Gaos es contundente en su primera invectiva:

> Ortega invocó en alguna ocasión el deber de callar, para no tener que mentir si en épocas como la nuestra quiere ser escuchado quien piensa como él. A mí me parece esta razón, dado el conocimiento personal que tuve de él, sincera, y en sí válida. El

heroísmo de clamar en público sin mentir, con la convicción de no ser escuchado y de correr peligro hasta de muerte, es un heroísmo tan inútil, que no puede exigirse moralmente de nadie, ni nadie puede exigírselo moralmente a sí mismo, más que cualquier otro heroísmo. «Es necesario que el que lucha en realidad por la justicia, si quiere salvarse por un poco de tiempo, actúe en privado, pero no en público», son palabras de aquellas con que justifica su actividad puramente privada, en medio de otras que aducen las pruebas de bravura, Sócrates ante sus jueces. La experiencia de la vida le habría enseñado a Ortega a rectificar la frase aquella del Mirabeau que cité antes [«… la virtud específica del buen intelectual (…) radica en el esfuerzo continuo por pensar la verdad, y una vez pensada decirla, sea como sea, aunque le despedacen»], en el sentido de la sabiduría socrática. [256]

Aunque la obscura prosa de Gaos nos impida interpretar con facilidad el texto citado, resulta difícil sustraerse a la sensación de que el *discípulo* está llamándole cobarde al maestro. Disfrazado con un alevoso argumento, extraído de la *Apología de Sócrates*, de Platón, el reproche de Gaos es duro: Ortega es un intelectual contradictorio al que «la experiencia de la vida le habría enseñado» a desdecirse, es decir, a mentir sobre sus antiguas convicciones. Hago esfuerzos para leer con empatía el texto de Gaos, pero no puedo dejar de exclamar: ¡este hombre tenía un resentimiento terrible contra Ortega porque no se comprometió con la propia causa de Gaos, con la causa de la República antes, durante y después de la Guerra Civil! Los comunistas, los socialistas e incluso los supuestos liberales de sangre roja, todos ellos disfrazados de *demócratas* de toda la vida, han utilizado con mucha alegría el texto de Gaos para investirse de autoridad contra la idea de democracia de Ortega, pero ninguno ha conseguido ponerla en cuestión en términos filosóficos.

Mas impaciente, cobarde y contradictorio no son, por desgracia, los peores epítetos utilizados contra Ortega por su comportamiento político antes, durante y después de la Guerra Civil. Gaos va más allá. Al fin, quiere matar al padre de verdad. Muerto Ortega, en Madrid en 1955, se atreve a ponerle una losa para que no resucite jamás, en esta conferencia impartida, en México, para los republicanos españoles en el exilio. Gaos actúa ya como todo un mandarín de la Academia mexicana, en realidad, nadie en México puede dedicarse a a la filosofía sin pasar por Gaos. Después de casi veinte años en México, sin duda alguna, apoyando el régimen autoritario establecido por Cárdenas y sus sucesores, Gaos puede permitirse cualquier cosa, incluso matar simbólicamente a su antiguo maestro, llamándole cobarde, contradictorio y vendido al franquismo; más aún, se permite el lujo de descalificar por completo la obra de Ortega, porque su filosofía política es tan débil como su vocación de político profesional y porque, reitero, desde 1917 hasta su muerte, toda la obra de Ortega estuvo envuelta a juicio de Gaos en una sensibilidad *antidemocrática*: «El largo pasaje», se refiere a una extensa cita de Ortega, «por ser

delator, o como quizá ningún otro de Ortega, de su sensibilidad -antidemocrática; que sin duda no dejó de ser tal nunca después del año 17 en que publicó el pasaje, perteneciente a la *Democracia morbosa*» [257].

Por si fuera poco, esta crítica terrorífica, demoledora y falsa habría estado avalada por el propio criticado. ¡Increíble! Pero cierto. No invento nada. Gaos mantiene que Ortega, si resucitase, suscribiría su crítica. Después de reiterar que la sensibilidad antidemocrática de Ortega determina su «radical incapacidad para lo que parece más esencial al éxito del político práctico en época del dinamismo político de la nuestra: el "comunicar" o "comulgar" con los más, con las masas» [258], Gaos concluye diciendo que Ortega le hubiera dado la razón: «Ya cuando la celebración de las bodas de plata de Ortega con su cátedra universitaria, en 1935, fue ocasión para que tratara yo de precisarme a mí mismo, a fin de exponerla al público de la Facultad, la idea que tenía de mi maestro, expuse algo que sólo indicaré ahora y que con la exposición entera de que formaba parte conoció el propio Ortega, que no me hizo sobre ella observación alguna de rectificación, como me las hizo sobre otras partes o puntos de la exposición» [259]. Releo este texto de Gaos y no puedo dejar de exclamar: ¡La arrogancia intelectual de este hombre, convertido ya en el filósofo-mandarín de México, no tiene límites! ¡Habla como si fuera el filósofo-rey de la Antigua y Nueva España! ¡Descalifica por cobarde y franquista el silencio de Ortega y, además, se adorna con una cita del propio Ortega como aval de su exabrupto! He ahí sintetizada la arrogante descalificación. El éxito de la crítica de Gaos, el primer intelectual español al servicio del régimen autoritario mexicano, contra su maestro es innegable. Ha sido repetida hasta la saciedad en España. Gaos trató con poca elegancia a Ortega, pero su crítica más dura aún estaba por llegar: Ortega fracasó, según su comentarista, porque no consiguió tener una filosofía. Su silencio no era otra cosa que el resultado de sus carencias filosóficas. Fue inviable su proyecto nacionalizador de España. No estaba fundamentado. Razonado. La *filosofía* de Ortega no era, pues, filosofía. Matar al padre fue la obsesión del discípulo. Pero no lo consiguió, basta leerlo con un poco de rigor para que hallemos fácilmente algo más grave que errores y falsas interpretaciones. Son opiniones cargadas de ideología que, por desgracia, han tenido un éxito sin precedentes sobre el hombre-masa, ese que puebla y controla las universidades y las academias, ese que lee la solapa del libro antes que el libro, ese que se conforma con el latiguillo «si lo ha dicho un discípulo de Ortega, el que pasa por ser el primer orteguiano, entonces será verdad». Falso.

Gaos se equivocó gravemente en la valoración de la filosofía política de Ortega en general, y en la crítica del silencio de Ortega en

particular, pero ha determinado la lectura ideológica de la reflexión democrática de Ortega. Es como si Gaos hubiera querido resolver el silencio, la actitud personal y filosófica, en verdad, «ese callar que era un decir», según nos recordaba el discreto Fernando Vela en la entrada a este capítulo, en términos ideológicos. Era la mejor manera de negar la filosofía de Ortega. Creo que no lo ha conseguido, porque un asunto político de envergadura filosófica, como es la actitud de Ortega ante el fanatismo ideológico que se instaló en España durante la Segunda República, requiere más filosofía que *política* militante, más reflexión que voluntad de servicio a una ideología.

La filosofía, como nos enseñó Hegel, acaba vengándose de quien la niega. La filosofía de Ortega sobrevive y, quizá, acabará imponiéndose a la ideología: mientras que Ortega tiene una idea de democracia, Gaos es sólo un militante de la causa republicana, socialista. El silencio del filósofo no era un vulgar mutismo originado por falta de valentía, sino que era la última expresión, un gesto trágico, de una *filosofía política* de la democracia silenciada por el politicismo integral, o totalitarismo, de una época marcada por la violencia. La sentencia de Gaos carecía de filosofía, pero, por desgracia, se imponía en todo el orbe académico: Ortega habría fracasado como ciudadano y como filósofo. El silencio era el principal delator de la derrota de Ortega. Miedo, cobardía e impotencia son los tres vicios principales del silencio de Ortega a ojos de su antiguo alumno. ¿Está justificada esa crítica? Parece que le falta razonamiento y, por supuesto, prueba. Esa *crítica* no va más allá de una vulgar perorata ideológica al servicio de la causa de los defensores a ultranza de la fracasada Segunda República. Gaos atendió antes la causa de la República que la filosofía de Ortega. Se movía más por motivos ideológicos que filosóficos, antes por corazonadas que por análisis históricos [260], pero su descalificación de Ortega como filósofo de la democracia se ha convertido en una especie de lugar común contra el pensamiento político de Ortega.

A pesar de todo, digna de alabanza es la pretensión gaosiana de ser imparcial, cuando escribe sobre *Ortega en política* [261]. Un drama interior tuvo que ser para Gaos, que ha servido con fidelidad a la causa republicana, intentar hablar con objetividad de Ortega, que ha criticado con dureza la República a los pocos meses de su llegada. Gaos expresó su voluntad de imparcialidad, quiso ser *filósofo* y decir la verdad. Recurre a todos los utensilios de la academia para aparentar objetividad, distancia y razón sobre su visión de Ortega en política, incluso se presenta ante sus lectores y oyentes —no se olvide que este texto fue escrito para ser pronunciado en una conferencia— revestido con el traje que lo identifica como un universitario ejemplar comprometido antes con la verdad que con su corazón. Trata de

filosofar, de escribir, por todos los medios a su alcance, de modo frío y aséptico sobre *Ortega en política*. Procura alejarse con todas sus fuerzas de la ideología. Se afana por razonar sin pasión sobre el filósofo Ortega en política. Pero… Fue imposible. Se esforzó para que el oyente de su conferencia pusiese entre paréntesis la personalidad política del conferenciante y su lugar de residencia, pero no lo consiguió.

Todos supieron entonces, y podemos saberlo ahora, cuando leemos a Gaos, que un exiliado español hablaba, pensaba y escribía desde un espacio y un tiempo muy determinados y concretos, desde su exilio en México, sobre el filósofo Ortega, que había muerto en la España de Franco. Nadie puede eludir fácilmente esa circunstancia. Un exiliado español, en el régimen presidencialista y autoritario mexicano, hablaba sobre el mayor filósofo español del siglo veinte. Un *exiliado*, que se convirtió en el *filósofo* de cabecera del régimen de Cárdenas y sucesores, escribía sobre un filósofo-ciudadano, Ortega, que era *ninguneado* por el régimen de Franco. Gaos, que jamás levantó la voz contra el régimen mexicano, al contrario, le pareció perfecto y, según confiesa públicamente [262], no podía haber elegido mejor lugar para vivir que el México de Cárdenas. ¡Cuánta distancia hay entre la valoración de Gaos sobre el México de esa época y la llevada a cabo por José Vasconcelos! El juicio de Vasconcelos, escrito por la misma época en que Gaos celebraba sus veinte años en México con la publicación de sus *Confesiones profesionales*, no deja lugar a dudas: «La violación del voto en el 29, no había sido olvidada. Constantemente había yo sostenido que, desde entonces, todos los Gobiernos que se han sucedido han sido de usurpadores. Sin excepción, por su puesto, del más leal de todos esos usurpadores, el General Lázaro Cárdenas, que de Presidente del Partido Oficial de la imposición, había saltado a Presidente, por medio de otra usurpación y su deslealtad a su benefactor» [263].

Tampoco Octavio Paz hubiera suscrito las declaraciones de José Gaos sobre las bondades del régimen político mexicano, porque en aquella época, 1943, escribió: «La mentira inunda la vida mexicana: ficción en nuestras política electoral; engaño en nuestra economía, que sólo produce billetes de banco; mentira en los sistemas educativos; farsa en el movimiento obrero (que todavía no ha logrado vivir sin la ayuda del Estado); mentira otra vez en la política agraria; mentira en las relaciones amorosas; mentira en el pensamiento y en el arte; mentira en todas partes y en todas las almas. Mienten los reaccionarios tanto como nuestros revolucionarios; somos gesto y apariencia y nada, ni siquiera el arte se enfrenta a su verdad» [264]. El México que tanto gustaba a Gaos era detestado por Paz. Por eso, no debe extrañarnos, según comenta Enrique Krauze, que Paz dirigiese una velada alusión

crítica a la «escuela historicista de José Gaos, muy en boga» en esa época: «Los señoritos y las señoritas de la clase media disfrazan su cobardía de imparcialidad, su beatería de narcisismo, su ocio de literatura, y nos quieren vender otra vez su vieja mercancía colonialista, ahora ungida por rótulos filosóficos que compran en el expendio de la Facultad de Filosofía y Letras» [265].

La apuesta del transterrado español por el México de la inautenticidad y el *neoporfirismo*, que repudiaban Vasconcelos y Paz, y que también critica hoy el historiador Krauze, no debería haber sido un obstáculo para que nos hubiera ofrecido una imagen más real de Ortega. En vez de un ajuste de cuentas ideológico con su maestro, una vez muerto en el exilio interior, a uno le hubiera gustado que se hubiera atrevido a decir algo auténtico y sincero, filosófico, sobre Ortega. Sin embargo, no he encontrado nada que no sea retórica ideológica para cuestionar la esencia de la filosofía de Ortega, a saber, su crítica al hombre-masa, a la politización integral de la existencia y al *totalitarismo*. ¿Por qué Gaos no consiguió escribir sobre lo obvio en la vida de Ortega? ¿Por qué Gaos no reconoció lo evidente? ¿Por qué Gaos no escribió sobre el sacrificio de un filósofo que prefirió vivir en el exilio interior antes que entregarse a la injusticia? Hubiera sido interesante la visión de un exiliado del exterior, Gaos, sobre la muerte de un exiliado del interior, Ortega. Vana ilusión. Nada más alejado de ese deseo que los textos de Gaos, en realidad, dos extensos estudios para mostrar que Ortega había regresado a España para morir en un *rincón callado*. Muerto de miedo y sin haber intentado enfrentarse al régimen de Franco. A eso habría quedado reducida, según Gaos, la relación de la filosofía de Ortega con España y la política: «La doble imposibilidad de alistarse entre los defensores de la República y los sostenedores del régimen actual de España, ha debido de ser un patético drama entrañado en lo más radical y sensible de la intimidad de Ortega, que ha debido de hacer singularmente penosa su vida de los últimos años» [266].

Ahí, en esa doble imposibilidad, en esa especie de locura o drama interior del filósofo más grande de España, tratan de abrevar los libros de Elorza, Cerezo, Morán y Gracia para presentar a un Ortega entregado al régimen de Franco. Algo que nunca se hubiera atrevido a decir, dicho sea en honor a la verdad, el impío Gaos, es desarrollado con patológica fruición por estos nuevos *demócratas*, gracias a que el transterrado Gaos consiguió fijar con precisión ideológica la estigmatización del regreso de Ortega a España. Gaos no sólo no contempla la idea de que Ortega pudiera ser tratado como un exiliado interior, sino que ve con normalidad su regreso a España. Regresa a callar y tragar. Falso. Ortega calla, pero no acepta. Su silencio es elocuente. Ortega habla, pero es silenciado, incluso su muerte es

silenciada y manipulada. Ortega, sí, lucha, aunque esta lucha sea muy desigual. Gaos nunca muestra esa lucha. Igual que negó la lucha de Ortega por construir una genuina república de carácter democrático, volvió a negar la lucha de Ortega por reconstruir lo destruido por la República y la Guerra Civil: una España democrática. Liberal. Lejos de considerar el esfuerzo de Ortega por enfrentarse al régimen político surgido después de la guerra, o sea, por vivir como un *peregrino en su patria*, Gaos sólo lo compadece y *pontifica* que el destino trágico del educador de España, la única conducta decente y posible, no era otra que «callar en un rincón». Gaos es implacable con Ortega y concluye: «Si no pudo alistarse entre los defensores de la República, tampoco pudo hacerlo entre los sostenedores del régimen actual de España» [267].

Mentira. Miente Gaos, como si hubiera sido un vulgar ideólogo de un régimen tiránico, y mienten el centón de seguidores que hoy tiene en España. Ortega vivió en el exilio interior durante la República y el Franquismo. Ésa es la gran verdad que asusta a la pobrísima Academia española y a su funesta clase política. He ahí el motivo principal de que el último exiliado de España, el primer ciudadano de la República de las Letras y de la Filosofía de España, aún viva en el destierro. Repitamos el verso de Lope de Vega: ¡Peregrino en su patria! Tienen pavor a su gran verdad: mientras España no sea un genuino Estado Nacional, no existirá la democracia. Es la gran verdad de Ortega que velan, muertos de miedo y de vergüenza por vivir de los despojos del muerto, los profesores de Filosofía de la universidad española y los políticos socialistas, liberales y conservadores de boquilla. España, como Nación, hoy corre el mismo peligro, quizá aún más agravado, que corrió en tiempos de Ortega. Por eso, sí, se marchó Ortega de la vida política, pero no sin antes avisar, advertir y predecir donde nos llevaría tal proceso: a una Guerra Civil. Ese decir, o sea predecir, lo sumió en el silencio. Nada de eso ven los que acusan a Ortega de franquista. Nada de eso quieren ver quienes celebran su pensamiento para adornar sus torpes entendederas. Y, por supuesto, nada de eso vio Gaos, sin duda alguna, el principal precedente de la lectura perversa que hoy se hace de Ortega en España.

Uno no puede dejar de leer los ensayos de Gaos [268] sin tener la sensación de que escribe y pontifica contra Ortega, como si él, el filósofo oficial del régimen autoritario mexicano, tuviera una posición moral superior a la de Ortega sólo por haber servido fielmente a los gobiernos de la Segunda República española. La superioridad moral que se arroga Gaos le permite todo. Él, José Gaos, el comisario para la Exposición Universal de París, en 1937, de la Segunda República, sería el más cualificado *filósofo* de la democracia, aunque nunca se nos diga en qué debería consistir este régimen político, mientras que Ortega

sería poco menos que el principal ideólogo de un conservadurismo antidemocrático y reaccionario. Creo que el reproche *moral* de Gaos a Ortega está lejos de haber sido justificado. Carece de razones para tildar a Ortega de cobarde, aunque lo disfrace diciendo que el maestro mimetiza un argumento de la *Apología de Sócrates*; tampoco ofrece un argumento consistente para acusar de contradictorio a Ortega con sus propias posiciones; y, finalmente, Gaos fracasó a la hora de *fundamentar* que la obra de Ortega no daba para mucho más que el silencio cómplice con el llamado bando nacional, durante la Guerra Civil y la postguerra, sencillamente, porque Ortega, según reitera Gaos, carecía de sensibilidad democrática. Todo eso es más que discutible. Es falso. Si algo queda meridianamente claro en la obra de Ortega, sin duda alguna, se refiere a su defensa de la democracia como el modo más alto de organización política concebido por la humanidad. Cualquier otro régimen político que se conciba tiene que partir de la democracia liberal para perfeccionarla, pero nunca sustituirla.

Sin embargo, Gaos es tan dogmático a la hora de valorar la obra de Ortega, desde 1932 hasta 1955, que la resume toda ella en un párrafo, en verdad, podría haberlo hecho en una sencilla frase: «Ortega, después de 1931, no hizo nada destacable. Murió el político y el filósofo enmudeció». Exactamente es lo que repiten hasta la saciedad quienes desprecian a Ortega: «pasó a un absentismo mortal» que le impidió participar en política y, lo que es peor, que arrastrase durante toda su vida «un entrañable amargor» que le imposibilitó construir una obra sistemática en la última veintena de su existencia; la «amputación de su ser» político significaba para Gaos la muerte del filósofo, del pensador, que sigue construyendo su destino en sintonía con el de su nación. La *ideología* de Gaos sobre Ortega contrasta con la visión ajustada de Julián Marías, quien considera que gracias a la nueva orientación de su vida y de su obra Ortega no sólo ha construido una genuina escuela filosófica, la llamada Escuela de Madrid, sino que nos ha legado un inmenso patrimonio para evitar la destrucción de la cultura española: «Podrá desdeñarse esta obra orteguiana, al pensar en la atroz turbulencia de aquellos años y de los siguientes; pero si se hacen bien las cuentas, se verá hasta qué punto ese influjo ha sido decisivo para evitar la total destrucción de la cultura española y salvar su continuidad y el restablecimiento ulterior de la concordia. Probablemente aquel retiro de Ortega a la intimidad de su mente y al círculo de sus discípulos fue lo más fecundo que podía ofrecer a España el medio siglo siguiente» [269].

Quizá tenga razón Julián Marías, pero no creo que aún se hayan hecho bien las cuentas sobre la aportación de Ortega a la cultura española, entre otros motivos, porque triunfó la maldad divulgada por

Gaos de que Ortega, después de su retirada política, no hizo apenas nada que lo salvara de su *entrañable amargor* o resentimiento contra la República. Repitamos, pues, la cita de Gaos, porque es la base de la *filosofía académica española*, es decir, de la ideología instalada en la Universidad para estigmatizar a Ortega: «A partir de aquella conferencia de diciembre del 31 pasó el propio Ortega a un absentismo mortal también, al menos en parte, quizá para la República misma y a mí no me cabe duda que para él. Para la República misma por la repercusión que no dejó de tener la posición tomada para con ella por Ortega y otros intelectuales de prestigio, por infundada o, por lo menos, prematura [...]. Para el propio Ortega, porque fue el inicio de una falta de participación en la política de su patria que, prolongada hasta la muerte, debió de ser sentida por él como una amputación de su ser que debió de contribuir grandemente, si no exclusivamente, a que sobre todos la última veintena de años de su vida encerrase un entrañable amargor» [270].

Guste o disguste, discutible a todas luces, la imagen deformada de Ortega construida por Gaos es dominante en amplísimos ámbitos de la (in) cultura política y filosófica española. Es necesario mirar sin prejuicios esa imagen. Confrontarse con ella y reconocer qué contiene de verdad y cuál es su mentira. Para unos será una imagen falsa y sesgada de un Ortega fracasado política y filosóficamente o, mejor dicho, su fracaso político en la República le llevó directamente al fracaso filosófico. Para otros, entre los que me cuento, creo que detrás de la *interpretación* de Gaos, hay una verdad: Ortega fracasó en la República como fracasó en la Monarquía, en el Franquismo y ahora mismo. El mayor fracaso de Ortega está delante de nosotros: España como nación siempre ha estado en vilo, aunque quizá nunca como ahora, en las dos últimas décadas de la democracia postfranquista, España ha pasado por un proceso de desnacionalización tan brutal como el actual. Pero de ahí, del rechazo de las doctrinas de Ortega sobre España, no se deriva que su pensamiento sobre la nación y la democracia sean falsos. Al contrario, quizá hoy esté más vigente que en el pasado, pero sus paisanos aún no se han hecho merecedores para heredarlo. Mientras la vida académica e intelectual de España siga dominada por el prejuicio de Gaos, es decir, por descalificar a Ortega por antidemócrata, tendremos que reconocer que no es sencillo hacer bien las cuentas, como nos pedía Marías.

En todo caso, tendremos que reconocer que el silencio de Ortega estaba justificado. Porque nadie le prestó la más mínima atención en la Segunda República, porque fracasó, así lo dice el propio Ortega, se retira de la política y solicita con humildad, según veíamos más arriba, que le respetasen su actitud silenciosa. Se la había ganado con creces: participó como un ciudadano más, como un Sócrates

contemporáneo en la política, y fracasó. Silencio para saber vivir en el fracaso es todo lo que pidió, pero la iniquidad de sus contemporáneos, lejos de concederle la confianza solicitada, lo persiguió porque les resultaba sospechoso su callar. Era un símbolo de protesta. De libertad. El silencio sigue estando prohibido en el griterío de la caverna. Es necesario, pues, repensarlo. Es necesario, sí, recordar que la retirada de Ortega de la vida política, su abandono del Parlamento y, anteriormente, sus fracasos en el Partido Reformista, en la Liga de Educación Política y, finalmente, la desaparición de la Agrupación al Servicio de la República, fueron señales premonitorias de la tragedia que se avecinaba a los españoles. La II República había excluido al más grande intelectual de España. Jamás fue aceptada ni una sola de sus propuestas en un Parlamento convulso y desnortado. El silencio fue su opción. Callar y trabajar sobre su fracaso fue su manera peculiar de mostrar una tragedia a sus coetáneos y a las futuras generaciones de españoles.

Ese *desgarrado silencio*, ese signo de angustia, no ha sido aún valorado por los estudiosos de Ortega. Se pasa de puntillas sobre el asunto, cuando no se deja abandonado, como si de un enigma se tratara; pero es la señal clave de salvación que el filósofo nos ha legado para construir el principal de los bienes en común de la comunidad: la nación. Un Estado democrático para una nación fuerte en la Unión Europea. Guardó silencio y trabajó para su país, o sea, se concentró en su vocación estrictamente intelectual, en su trabajo filosófico, para explicar por qué —siempre en la filosofía de Ortega hay un cómo, un por qué y un para qué— ha fracasado su pensamiento en la vida pública española. Su silencio no es una respuesta altanera a las limitaciones de la sociedad española para hacerse cargo de una filosofía tan sutil como la de Ortega, que sería, dicho sea de paso, una confirmación más de su principal hallazgo acerca del triunfo de las masas encabritadas frente a la ciudadanía autoexigente.

El silencio de Ortega es una vuelta autocrítica a su propia obra para que ésta pueda tener cierta utilidad pública. Es una forma de salvación para los españoles. No es nunca una respuesta arrogante a quienes han despreciado su pensamiento, menos todavía es cómplice de alguna injusticia, como ha insinuado maliciosamente José Gaos [271] y han repetido recientemente Antonio Elorza, Pedro Cerezo, Gregorio Morán [272] y Jordi Gracia [273], sino que es un gesto, el más grande y profundo de alguien que es capaz de sacrificar su mayor don, la palabra pública, por amor, por uno de los más grandes amores que nos enseñaron nuestros padres intelectuales, los griegos y los romanos, el amor a la *polis*, a la patria. Por patriotismo calló Ortega. Por patriotismo se inmoló el más grande pensador de España. Por patriotismo guardó silencio antes, durante y después de la Guerra

Civil española; antes de la tragedia, calló para evitar que llegara; durante la guerra, para que acabara cuanto antes y, después, para que todos pudieran volver a vivir en España. El silencio de Ortega es su sacrificio por España.

¿Qué forma sería más adecuada para darle suelta al silencio de Ortega? Leer y releer su obra, especialmente a partir de 1932, es una manera adecuada de hacerle hablar sobre su idea del hombre dentro de la polis, sobre la necesidad de la política y, sobre todo, sobre su idea de libertad como fundamento de la democracia. Son los mismos temas que había tratado antes de retirarse de la vida pública, pero ahora vienen repensados por las experiencias de la Segunda República, la Guerra Civil y la Segunda Guerra Mundial. Su silencio es un gesto político de contenido filosófico, que los estudiosos de Ortega tratan de sortear con poco éxito, o peor, acusándolo de autoritario. Pero fue justificado, o sea razonado antes y después de 1932. Ortega fue consciente de que su filosofía política, su pensamiento, fue un absoluto fracaso en España. Eso es algo que puede verse fácilmente siguiendo todas sus intervenciones. Se retira a pensarlo y de ahí nace una obra inmensa. Es el resultado de la llamada *segunda navegación* de Ortega. Pero, antes de entrar en lo que supuso para su pensamiento el abandono total de la acción política, deberíamos detenernos, otra vez, en el significado que tiene la política en general, y la filosofía de la libertad en particular, en la obra de Ortega. A eso dedico los próximos capítulos, que pretenden hacer una brevísima crónica, quizá una leve *explicación* racio-vitalista, sobre la relación de Ortega con su propia filosofía política.

228 OC VIII, 285.
229 GRACIA, J.: *José Ortega y Gasset*, ed. cit., págs. 469 y ss.
230 *Ibidem*, pág. 496. *Infra* I.1.
231 Aunque abundan los libros ideológicos, es decir, falsos contra Ortega, sigue llevándose la palma el de MORAN, G.: *El maestro en el erial,* ed. cit.
232 PRIMO DE RIVERA, J. A.: *Obras,* ed. cit., págs. 748 y 749.
233 PRIMO DE RIVERA, J. A.: «Elogio y reproche al maestro Ortega y Gasset», en *Obras*, ed. cit., págs. 748 y 749.
234 OC VI, 3 a 6.
235 OC IX, 633.
236 OC VIII, 175.
237 *Ibidem*, págs. 174 y 175.
238 OC IX, 164.
239 OC V, 210. OC VI, 4.
240 Carta publicada en *El Imparcial*, 2 de abril de 1933. Cfr. también la carta que dirige a la Sociedad Nueva Política a finales de 1933: «El proceso de la conciencia pública y, por tanto, de la política tiene su cronología propia, que no coincide siempre con la de nuestro deseo; que lleva su paso y a él hay que ponerse. Lo cual no significa, en modo alguno, pasividad. Todo lo contrario: significa que es preciso hacer lo que en cada etapa hay que hacer y, a veces, lo más fértil que se puede hacer

es esperar», en OC IX, 33.
241 OC II, 324.
242 OC II, 186-187, 214. OC IV, 214. MARÍAS J.: *Ortega. Las trayectorias*, ed. cit, págs. 58 y 361.
243 OC V, 204.
244 OC IX, 630.
245 *Ibidem*, pág. 632.
246 BERGAMÍN, J.: *La corteza de la letra*. Losada, Buenos Aires, 1957, pág. 113.
247 *Idem*. Cfr. también el artículo de Bergamín: «Las cenizas de una voz», escrito en el año 1939 para un periódico de Buenos Aires, complementado posteriormente por otro titulado «Parábola de Narciso periclitante, la diablesca bestezuela». Su conclusión no puede ser más despectiva con Ortega: «Y así busca amparo filosófico, consolación y calma, en el país que le parece, por menos alterado, más propicio al salvador ensimismamiento. Y a este país ofrece, hablando en plata, aquellas cenizas de su voz para que con cuidado exquisito las recoja y las guarde».
248 Cfr. ELORZA, A: *La razón y la sombra*, ed. cit., pág. 242: «Bergamín censura a Ortega por su silencio ante la destrucción de España por las potencias fascistas y sus colaboradores internos. Es un reproche duro y respetuoso, pero que marca la brecha insalvable abierta entre Ortega y la España republicana. La relativa discreción de las declaraciones públicas de Ortega desaparece además cuando se consulta su epistolario. No es sólo que Ortega fuese manifiestamente adverso a la causa de la República, sino que deseaba sin reservas la victoria de Franco, hacia quien dirige entre 1937 y 1939 juicios muy favorables».
249 OC IX, 631.
250 GAOS, J.: *Obras completas*, IX, UNAM, México, 1992, pág. 174.
251 Gracia, J.: *Ortega y Gasset*, ed. cit. pág. 477 y 495. Gracia sigue a Gaos de modo atrabiliario y, demostrando un desconocimiento absoluto de la obra de Ortega. Por otro lado, dicho sea de paso, creo que Gracia desprecia a Gaos tanto como a Ortega. Desconoce que el filósofo es impío o no es. Si algo sensato, filosófico, contiene la *crítica* de Gaos, tiene que ver con su impiedad a la hora de ejercerla.
252 *Ibidem*, pág. 495.
253 GAOS, J.: *Obras completas*, IX, ed. cit., pág. 181.
254 *Supra* I, 3.
255 *Ibidem*, pág. 174.
256 *Ibidem*, págs. 176 y 177.
257 *Ibidem*, pág. 178.
258 *Ibidem*, pág. 199.
259 *Idem*.
260 MAESTRE, A.: «Introducción» a GAOS, J.: *Confesiones profesionales. Aforística.* Tecnos, Madrid, 2015.
261 *Ibidem*, págs. 174 y ss.
262 GAOS, J.: *Obras completas,* XIX, UNAM, México, 1999, pág. 162.
263 VASCONCELOS, J.: *La flama. Los de arriba en la Revolución*. Compañía Editorial Continental, México, 1959, pág. 438. Vasconcelos es implacable con el régimen de Cárdenas, pero es piadoso con los españoles, incluidos Gaos, que no supieron evaluar su maldad: «No pudieron, no quisieron los refugiados españoles, darse cuenta de que el país a donde habían sido enviados, padecía un Régimen totalitario gobernado por un partido oficial más tiránico que el Soviet. Salvo que la hipocresía era la regla. Los intelectualistas del cardenismo, repitieron la consigna de alabar la democracia, cuando no eran todos ellos otra cosa que siervos políticos del Máximo Calles y de su lugar teniente Cárdenas. No faltó el entusiasmo. Los refugiados traían consigo muchos millones sustraídos al Tesoro español. Sólo una remesa de fondos, la que trajo el célebre yate llamado “El Vita”, resultó ser un cargamento de oro y joyas

sustraído al Estado español por el sector comunista de los republicanos […]. Los republicanos honrados, no participaron en el botín; se refugiaron en las cátedras de Universidades y Colegios. El mal lo causaron los aventureros políticos que con los fondos sacados de España y con dinero suministrado por el Gobierno mexicano, inventaron la ficción de un Gobierno Republicano en el exilio». *Ibidem*, págs. 418 y 419.

264 Citado por KRAUZE, E.: *Redentores.* Editorial Debate, Madrid, 2011, pág. 194.

265 *Ibidem*, pág. 195.

266 GAOS, J.: *Obras completas*, IX, ed. cit. pág. 155.

267 *dem*.

268 José Gaos repitió en sus *Confesiones profesionales,* (en *Obras Completas*, vol. XVII, UNAM, México, 1982), escritas en 1956 y publicadas en 1958, algunas de las críticas lanzadas en *Ortega en España* y *Ortega en política*, en GAOS, J.: *Obras Completas*, IX, ed. cit.

269 MARÍAS, J.: *Ortega. Las trayectorias*, ed. cit., pág. 355.

270 GAOS, J.: *Obras completas,* IX, ed. cit., pág. 190.

271 *Ibidem*, págs. 174 a 184.

272 MORÁN, G.: *El maestro en el erial*, ed. cit. El silencio de Ortega durante el franquismo es interpretado por Morán como un engaño, una mentira, del propio Ortega y sus discípulos para ocultar su legitimación del franquismo, es decir, el supuesto silencio de Ortega ante el franquismo nunca existió; es una mistificación urdida por el propio Ortega (siempre cauto) y sus seguidores para tergiversar escandalosamente la realidad del colaboracionismo, y a veces hasta la sumisión, del filósofo con respecto al Régimen. Morán radicaliza en forma y fondo la crítica que Gaos, después de muerto Ortega, hizo de la conducta silenciosa del filósofo durante la guerra y la postguerra, cfr. GAOS, J.: *Obras completas*, IX , ed. cit. págs. 174 y 175.

273 GRACIA, J.: *José Ortega y Gasset*, ed. cit., pág. 477 y 495. El piadoso Gaos, según Gracia, ha dejado claro que Ortega a partir de 1932 «pasó a un absentismo mortal» terrible para Ortega. Después, según dice este biógrafo que nada entiende del biografiado, «el rencor hará desde ahora su corrosivo trabajo porque la ilusión, el compromiso y el empeño fueron reales y porque me parece que acierta Gaos de nuevo al creer que Ortega vivió desde entonces su fracaso político y su retirada como una “amputación de su ser” que explicaría una parte del “entrañable amargor” de los últimos veinte años de su vida».

6.
Ortega en El Escorial Vuelven muchos hombres a sentir nostalgia del rebaño. Se entregan con pasión a lo que en ellos había aún de ovejas. Quieren marchar por la vida bien juntos, en ruta colectiva, lana contra lana y la cabeza caída. Por eso, en muchos pueblos de Europa andan buscando un pastor y un mastín.

El odio al liberalismo no procede de otra fuente. Porque el liberalismo, antes que una cuestión de más o menos en política, es una idea radical sobre la vida: es creer que cada ser humano debe quedar franco para henchir su individual e intransferible destino.

(José Ortega y Gasset: *Socialización del hombre*. Agosto de 1930) Quien se empeñe en seleccionar los textos políticos de Ortega para estudiar su filosofía de la política, tendrá que enfrentarse a una tarea difícil, casi imposible, porque hay pocas páginas en su obra que no miren a la plaza pública. A la Política. Yo mismo he pasado por ese difícil trance, cuando un editor me pidió que hiciera una selección de sus textos políticos. Me puse a revisar algunos papeles que yo había escrito en el pasado sobre ese asunto. Les confieso que no me gustaban demasiado, en realidad no estaba de acuerdo en casi nada y, además, el estilo era infame. Dejé aparte todas esas notas y me puse de nuevo a escribir, pero al poco rato interrumpí la tarea para consultar el volumen V de la última edición que han hecho de sus *Obras completas*. Bien doblado, entre sus páginas, me encontré con un viejo artículo mío del año 2014, que quizá tenga cierto interés para acercarse a su llamada con desigual fortuna *ontología política*. Lo escribí a vuela pluma y por casualidad. No me disgusta demasiado. Lo salvé del corral de la crítica cervantina. Era otro ejercicio de filosofía orteguiana. Ahí va este *Ortega en El Escorial* para situarnos en la cosa.

Paseo por San Lorenzo de El Escorial y leo en un boletín de la Universidad Complutense la información sobre los cursos de 2014. Es ya un clásico de los cursos de verano de El Escorial, y de otras universidades de estío y ocio, organizar un Seminario sobre Ortega y Gasset. Eso está bien. Cuidemos, mimemos y disfrutemos de los clásicos. Entreguémonos a ellos: Leyéndolos. Convirtámonos a sus enseñanzas. Renazcamos con su pensamiento. Hagamos leyenda de sus reflexiones. Actualicemos su legado. Reconozcamos la mayor contribución de Ortega a nuestro tiempo: La filosofía, su filosofía raciovitalista, tiene vigencia. La filosofía sólo si es vigente, actual, es filosofía. Pensemos, pues, a un siglo de distancia: «Yo soy yo y mi

circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo».

Gracias a esa vigencia, entre conceptual y metafórica, Ortega es, entre los clásicos contemporáneos, el más grande filósofo. Un extraordinario escritor. Un gigante. A su lado parecían enanos todos los cursillistas de El Escorial y del resto de España, es decir, del mundo hispanoamericano; Ortega sigue siendo uno de los grandes de la filosofía del siglo veinte, entre otras razones, porque ha tenido discípulos tan sutiles e inteligentes como él mismo. Esto es algo singular en la historia de la filosofía. Ortega es, sobre todo, un Filósofo de filósofos. Escritor de escritores. Y, además, Ortega es un escritor para todos los públicos. Un filósofo in partibus infidelium. *Zambrano, Gaos, Marías, Paz, García Bacca, Chacel, Dieste y otros muchos autores de nuestra época no hubieran sido posibles sin Ortega. Por eso, reitero, al lado de Ortega y sus discípulos, los cursillistas de El Escorial, los biógrafos, los especialistas y los que viven de hacer perífrasis y paráfrasis de sus obras, que los hay a ciento, son casi nada o, mejor dicho, somos nada.*

Filosofar, pensar contra corriente, reflexionar, como lo han hecho Ortega y sus discípulos, no es fácil. Exige dedicación e imaginación para leer con mirada limpia en los libros de Ortega. Cuestión nada sencilla en un país sin universidad y sin academia dignas de tales nombres. Llena de complejos de inferioridad, nuestra pobre vida cultural impide un genuino desarrollo de la llamada vida política. El resentimiento impide leer con alegría a un gran pensador. Impide, en verdad, pensar. Las categorías de Ortega se rebajan a anécdotas y el intérprete se convierte en un vulgar psicólogo de las bajezas vertidas contra un genio. Sí, Ortega es vilipendiado, una y mil veces, porque regresó a España después de la Guerra Civil. ¿A qué lugar podría haber ido mejor que a su país? ¡Quizá a los estultos que repiten este chascarrillo les hubiera gustado un exilio de Ortega en la Unión Soviética! Lo grave —las desgracias nunca vienen solas— es que esto lo repite hasta un escritor como Vargas Llosa, que ha hecho de la síntesis de Azorín y Ortega un potente instrumento de su prosa. Llevo dos décadas escuchando esta simpleza en boca del Nobel y siempre le respondo lo mismo: Ortega no vuelve con Franco, sino que regresa a su patria. A sus creencias y a sus ideas. El filósofo de España no podía vivir en otro lugar que no fuera su nación. Además, nadie olvide que Ortega se exilia, en 1936, de la República en guerra, pero no se exilia de Sevilla o Burgos, o sea, de ciudades nacionales, sino de la capital de la Segunda República, Madrid.

Pero, seamos sinceros, Ortega retorna por fidelidad a su destino. Intenta serle fiel a su propia obra: «La reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre». Ortega quiere ser fiel a una tradición hispánica de pensamiento que no escinde el pensamiento de la vida del pensador, aunque eso no significa que la vida disuelva la búsqueda filosófica de la verdad. Por fortuna, Ortega nunca se arrepintió de haber vuelto. Eligió el camino más difícil. Estaba en sus genes, en su vida y en su filosofía:

exigirse a sí mismo más que a los demás. Manuel García Pelayo, entre 1980 y 1986 primer presidente del Tribunal Constitucional de España, ha sido uno de los pocos que vieron con inteligencia y sensibilidad orteguiana, o sea, con razón histórica la posición de Ortega antes, durante y en la postguerra civil. Actuó de acuerdo con su personalidad que no era otra que la de un espíritu libre: Ortega jamás estuvo dispuesto a ceder en el rigor y convicción de sus pensamientos en aras de acrecer su posible aceptación o de ampliar el área de su influencia. Cuando no era así, cuando estaba ante las circunstancias en las que las propias ideas no podían tener una virtud orientadora, cuando no se daban los supuestos para el ejercicio de su auctoritas, consideraba que era preferible callar.

Y esto me lleva a decir unas palabras sobre la posición de Ortega ante la guerra civil que, a veces, fue negativamente criticada por *terribles simplificateurs* de toda laya. A mi juicio, para quien entonces estuviera en edad juvenil era un deber de ética nacional militar en uno o en otro frente, y para quien tuviera compromisos con algunos de los componentes de los conglomerados políticos en pugna constituía un deber de lealtad o, cuando menos, de coherencia política adherirse públicamente a alguno de ellos. Pero distinta era la situación de Ortega no sólo por su edad que, en este caso, significaba una experiencia lúcidamente elaborada a lo largo de los años de meditación, ni por su carencia de compromisos con ninguno de los grupos políticos, a los que, por el contrario, había tratado de prevenir, de los caminos que conducían al desastre, sino que era ante todo distinta en virtud de que siendo un espíritu verdaderamente libre no podía vincularse a ninguno de los bandos, pues cada uno vivía, por no decir que era en sí mismo, una pura alienación, y en virtud también de que no pudiendo en medio de las pasiones y de la lucha verdaderamente existencial ejercer su función intelectualmente rectora, era legítimo que sintiera el deber de conservar intacta su *auctoritas* por si llegaba un momento en que pudiera ser ejercida para contribuir a una mejor convivencia entre los españoles, momento que ciertamente no llegó, pues la contienda se planteaba crecientemente en términos de todo o nada y acabó con la victoria absoluta de uno de los bandos.

Justo es decir que fue la generosidad de la República, ya en pie de guerra total, la que, facilitando la salida de los intelectuales al extranjero, les dio la posibilidad de tomar decisiones libres, de la que cada cual hizo el uso que le dictaba su conciencia o sus intereses. Unos, renegando tácita o expresamente de su pasado liberal decidieron vivir bajo el nuevo régimen y recobrar, en la medida de lo posible, las situaciones perdidas. Otros optaron por mantener en un exilio forzado o voluntario sus adhesiones republicanas. Ortega optó por la lealtad a su propio espíritu, lo que, en verdad, era la más incómoda de las situaciones, aunque otra cosa pueda parecer a una consideración superficial, pues, en una buena parte de los países anfitriones, el republicanismo facilitaba una más cómoda instalación que la actitud distante o independiente. [274]

La cita del ilustre constitucionalista es larga, pero el contenido lo merecía. García-Pelayo ha evocado un rasgo singular de la personalidad de Ortega: era un espíritu libre. Tuvo, pues, coraje y regresó. Vivió, como muchos otros intelectuales de esa época, en el exilio interior. Aguantó. Contrasta la posición de Ortega con la de María Zambrano —y no lo recuerdo como objeción a la filósofa sino para levantar acta de la tragedia española—, la gran discípula de Ortega, quien siempre se arrepintió en la intimidad de no

haber seguido a Ortega en su regreso. La pensadora de España y de Dios, de la religión, jamás dejó de martirizarse por su actitud. «Con sólo cincuenta que hubiéramos acompañado a Ortega», decía Zambrano a sus íntimos, «habríamos mantenido la continuidad de la cultura y, por supuesto, de la filosofía española». Por cierto, esa filosofía española es en la clave de Ortega, sobre todo, filosofía de la libertad. Filosofía política. Espero que éste haya sido el asunto fundamental que trataron los cursillistas de El Escorial en su seminario dedicado a «Ortega y Gasset: liberalismo, socialismo, nacionalismo, autonomismo y federalismo (en el centenario de la Generación del 14).

El título del seminario es largo, pero ahí se encontrará fácilmente una guía de lectura de Ortega; más aún, yo mismo, como antólogo *in pectore* de textos políticos de Ortega, podría ponerme a buscar materiales de Ortega sobre liberalismo, socialismo, nacionalismo, autonomismo y federalismo hasta formar un libro.

Sin embargo, renuncio a ese plan porque hay cuestiones más importantes y prioritarias en la filosofía de Ortega, por ejemplo, España, Europa, democracia y revolución y, sobre todo, su idea de hombre, el concepto de ser histórico, como ser en vilo, sin sustancia, permanentemente construyéndose es, en mi opinión, clave para entender su Filosofía Política. En todo caso, no se lea mi rechazo como una objeción a los cursillistas de El Escorial sino como una señal, otra más, para hacerse cargo de la dificultad de la tarea de sintetizar el pensamiento político de Ortega. Y es que «la política en la historia», según Ortega, «es el macho. Lo penetra todo; en definitiva, lo decide todo. Es un poder misterioso, instintivo, que no se ha logrado aún analizar, pero que rige la historia; incluso en lo económico […]; es un poder ajeno y distinto de todos los demás, que en cada edad se camufla según el matiz de los tiempos, como los grandes ríos toman el color del cielo y de las nubes viajeras que sobre ellos pasan a la deriva; y unas veces la política se disfraza de luchas de razas y de sangre, y otras veces de luchas religiosas, y otras, como en el último siglo, de luchas económicas; pero, en realidad, bajo todo ese disfraz y máscara, es el instinto político, el instinto del Poder quien rige la historia» [275].

Acerquémonos con prudencia a ese *macho de la historia* y comencemos por reconocer lo evidente: la filosofía política de Ortega, como el ser de Aristóteles, se dice de muchas maneras, pero todas tienen su analogía con la idea de excelencia del hombre auténtico, liberal y libertario. Del hombre que es capaz de exigirse a sí mismo más que a los otros. He ahí el ejemplar ciudadano de una democracia de calidad. El hombre en vilo de Ortega es un marco *epistemológico*, una condición necesaria, aunque no suficiente, para definir una sociedad democrática. La idea de excelencia de Ortega nos permite

mantener un equilibrio siempre precario entre libertad e igualdad. Esa idea cubriría, por decirlo con terminología de Castoriadis, todo un ámbito simbólico, que Ortega llamó, con fortuna desigual, sociedad humana aristocrática, es decir, sociedad de individuos excelentes. Octavio Paz y Lezama Lima, dos grandes poetas y pensadores, han resaltado la importancia de la visión de la excelencia, de la necesidad de minorías selectas, para complementar y desarrollar la gran tarea hecha por el pueblo [276] en España e Hispanoamérica. Sólo de las raíces aristocráticas de ese pueblo pueden surgir los mejores, los que muestran con su permanentemente afán de superación el camino para que el pueblo no devenga masa, es decir, no acabe degradado en una manipulable *opinión pública* degenerada. El propio Ortega, en España, como Lezama, en Cuba, o Paz, en México, podrían ponerse como ejemplos, quizá los más excelsos, de concebir en todo su esplendor la singularidad de una minoría selecta al margen de las toscas miradas sociologistas y populistas, que están obsesionadas por estabular el genio y despreciar la capacidad creativa de los individuos.

El vocablo de origen francés *élite*, así como sus derivados *elitista* y *elitismo*, siguen siendo flanco permanente de todas las insidias de la ideología de lo políticamente correcto, más preocupada por contar cabezas y votos que por entender los matices de la humanidad. Los caciques políticos y sociales poco tienen que ver con las excelencias de las minorías selectas surgidas del propio pueblo, pero las ciencias sociales han despreciado a estas últimas porque no consiguen explicar cómo surgen del pueblo. Eso, precisamente, es lo que justifica la filosofía de Ortega: la emergencia y la necesidad de las minorías selectas a la hora de dinamizar y desarrollar los valores democráticos de una sociedad. La mirada torva del *sociólogo* no ha logrado ver que sólo el pueblo, la sociedad rica y plural, puede dar individuos excelentes y, al revés, sólo los individuos ejemplares pueden ayudar a profundizar los ideales democráticos de una sociedad.

Lezama y Paz exponen, descubren y expresan con limpias palabras que el elitismo de Ortega está al margen del *dirigismo* estatalista de corte fascista o estalinista. Tampoco tiene que ver la minoría selecta de Ortega con el elitismo político de los defensores contemporáneos de la teoría elitista de la democracia, porque las elites, según Ortega, no se imponen ni se eligen, sino que se seleccionan a través de su esfuerzo. La mirada limpia del poeta, de los dos grandes poetas que han leído a Ortega con rigor métrico, siempre está al margen de la bellaquería tergiversadora del «sentido de la expresión minoría selecta que finge ignorar que el hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, sino el que se exige más que a los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores» [277].

Entre los ideales de excelencia desarrollados en el mundo clásico y el *pathos* de la vida ascendente propuesto por Nietzsche, la filosofía de la minoría selecta de Ortega todavía está por explotar y desarrollar en España e Hispanoamérica. Esta carencia quizá se explique porque los *científicos sociales*, que se consideran *intérpretes* privilegiados de nuestra historia y sociedad, siguen sin creer, o miran suspicazmente, uno de los resultados más contundentes de esa «historia de España vuelta al revés» que ha hecho de Ortega un autor singular, extraordinario, porque ha dado razones y pruebas de que en España todo lo ha hecho el pueblo. El Poder público nunca ha conseguido integrar la nación. Porque ese descubrimiento afecta directamente a toda la comunidad de Hispanoamérica, diría que el gran problema de estos pueblos, de este pueblo que tiene unos presupuestos y objetivos comunes, es degradarse en masas al olvidarse de sus conquistas, de su destino, que no es otro que la libertad. Ser libre antes que pensar la libertad es nuestro feliz destino. ¡Cumplirlo es nuestra responsabilidad! Sólo el distintivo de excelencia o, mejor dicho, de autoexigencia de cada uno de los individuos que forman parte de una sociedad desarrollada, de un pueblo que asume la libertad como destino, puede atemperar los riesgos que corre todo pueblo libre de convertirse en masa.

La excelencia no se mide por unos logros más o menos coyunturales y concretos, sino por la constante autoexigencia de los individuos: «El selecto se selecciona a sí mismo al exigirse más que los demás. Significa, pues, un privilegio de dolor y de esfuerzo. Selecto es todo el que desde un nivel de perfección y de exigencias aspira a una altitud mayor de exigencias y perfecciones. Es un hombre para quien la vida es *entrenamiento*, palabra que […] traduce exactamente lo que en griego se decía ascetismo» [278]. Las minorías selectas, las elites, que deben surgir del pueblo, no tienen como tarea prioritaria alcanzar determinados logros, pues éstos no dependen del hombre mismo sino de sus circunstancias. Y aunque éstas tienen que ser salvadas, si queremos salvarnos nosotros, a veces nos resulta imposible tal salvación, al menos como había sido prevista; precisamente, entonces, cuando tanto la previsión como la espontaneidad han resultado escasas para responder a la circunstancia, hemos de recurrir a lo mejor de la filosofía estoica, a su programa de salvaciones, a esa capacidad de reaccionar prodigiosamente sobre la circunstancia que sólo coyunturalmente nos dejó fuera de juego. En esta delicada situación para quien se las tiene que ver con la realidad, la imagen temprana de Ortega recobra toda su actualidad y potencia argumentativa: «Llevarlo todo por el camino más corto a la plenitud de su significado. Colocar las materias de toda índole que la vida, en su resaca perenne, echa a nuestros pies, como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal,

que dé el sol en ellas innúmeras reverberaciones» [279].

El estoicismo reactivo y vitalista que contiene ese pensamiento, esa capacidad de asunción de la circunstancia, no es sólo una característica personal de Ortega, sino el común denominador de una generación de autores de lengua española que toman muy en serio su tradición, especialmente la posibilidad de conjugar, como ha dicho Gaos, saber, magisterio y creación literaria. [280] Hacer de la necesidad, insisto, virtud sería la misión de la elite, de los mejores; recordarnos que nuestro destino consiste en superarnos permanentemente para estar entre los mejores pueblos del mundo sería su principal finalidad. Luchar hasta vencer las inercias que «todo español lleva dentro, como un hombre muerto, un hombre que pudo nacer y no nació», no es para Ortega sino la única manera de superar frustraciones y, sobre todo, conseguir que el *hombre hispano* habite su destino, la libertad y la democracia.

Ése es, en verdad, el programa que Lezama Lima ha escrito brillantemente, poéticamente, en memorable necrológica dedicada a Ortega: pues que si España, según estudió Ortega, tuvo su gran momento vital en América, en la colonización americana, matinal y plena, que ha sido hecha, a diferencia de la minoritaria inglesa, por el pueblo, y todo lo que él no había hecho marchaba a la deriva sin pulso formativo, entonces es tan urgente como necesario mirar a los mejores de ese pueblo para que éste realice su destino. «A su formación, a su responsabilidad, a lo necesario de su universalidad —concluye el inimitable Lezama con certeza poética— dedicó Ortega sus mejores vigilancias. Es decir, al lado del pueblo hispano, creador de voz y numerados pies danzables, grave de guitarras romanceadas, acarreo de las mejores resistencias, el ejercicio místico para constituirse en “los mejores”. No era aristocracia sin raíces, como afirman superficiales, sino la elaboración y cuidado de los bíblicos “vasos de elección”» [281].

También Octavio Paz, lector ferviente de Ortega desde su juventud, insiste en la tarea prometeica del hombre excelente, del hombre que vuelve permanentemente a comenzar porque se exige más que a los demás. El logro no importa, pues que lo decisivo del hombre es el volver a ser, hacerse y rehacerse. El hombre excelente es un ser en vilo. Asume su plasticidad: «El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser *as you like*. El hombre es lo que ha hecho de sí mismo, donde va incluido lo que unos hombres influyentes logran hacer de los demás» [282]. Si no hay meta que lo satisfaga, entonces la abulia, la inercia y el *reposo* son imposibles, o peor, distracción de esclavos; si el logro es más o menos circunstancial, y si las apelaciones a la naturaleza humana son formas

hipócritas de engañarnos a nosotros mismos, de escondernos de nuestra mala conciencia, entonces «el hombre no es algo que venga dado sino algo que se hace y se inventa» [283]. En cierto sentido, el hombre carece de sustancia, nunca es idéntico a sí mismo; su permanente estado de cambio, que lo diferencia del resto de los animales, lo hace insustancial. Por eso, el hombre selecto persevera en su construcción, en su identidad, a través del perfeccionamiento y el esfuerzo.

Eternamente insatisfecho de sus propios límites, el hombre selecto está en las antípodas del hombre religioso, pues, como ha visto magistralmente Paz, resulta de todo punto imposible que alguien sin sustancia, sin naturaleza, pueda ser sujeto de una genuina experiencia religiosa, o sea de un cambio brusco de naturaleza. Sin posibilidad de transustanciación, el hombre selecto es un hombre de acción, un político. No hay más allá. «No hay más trascendencia que la del acto o la del pensamiento que, al realizarse, se agotan: entonces, so pena de extinción, hay que volver a comenzar» [284]. A pesar de la dimensión religiosa que recorre tanto la obra de Lezama como la de Paz, resulta extremadamente inteligente, aparte de honrado, que los dos autores destaquen el componente *inmanentista* del pensamiento de Ortega como eje central de su aportación filosófica. «Huyendo —dice Lezama— del yo trascendental de los alemanes, trampa mística los místicos, no se detuvo en la alabanza del Dios de Castilla.» Al margen de todo diálogo *teocrático* y más acá de cualquier misticismo, estuvo siempre volcado hacia el fervor del conocimiento. Pensar para Ortega, según sintetiza Paz, es hacer. La filosofía de Ortega es acción o no es.

Entre la moral y la historia, la meditación orteguiana surge como una solución imaginativa para atemperar la crisis de la modernidad, es decir, la radical escisión entre individuo y sociedad. El pensamiento de Ortega estaría enfrentándose a dos peligros: por un lado, se opone a la derivación de la moral, o mejor dicho, un comportamiento humano basado en principios, de la historia reducida a pasado, y, por otro, se niega a insertar algún tipo de *razón* como guía del proceso histórico. Extraer una norma ética de un momento de la historia puede ser tan peligroso como tratar de insertar una razón, llámese *pura* o *práctica*, en la historia. Por este camino, resulta imposible entender su obra sin la política. Ésta es una necesidad, un destino, para no caer en uno de esos dos abismos. La política emerge como mediación necesaria entre el discurso individual y la historia colectiva. También para Ortega, como lo fue para los clásicos del saber práctico, la política es discurso y acción [285]. La ética no acaba con la política ni la moral muere arruinada por el pragmatismo de la mera acción. A Ortega le resulta imprescindible relacionar, quizá más que a ningún otro pensador del siglo XX, moral e historia para que una

no muera arruinada por la otra. Quizá por eso es tan difícil en Ortega establecer una frontera entre el escribir y el hacer. Los límites entre la escritura y la acción son tan tenues que, a veces, desaparecen. La escritura es acción. Política. El pensamiento es una forma de acción y ésta una manera de actualizar la reflexión.

La voluntad de reforma social, política y moral es inseparable de la vocación filosófica de Ortega. La realidad, a veces cruel, de la historia de España, incluso sus fracasos políticos, no le hicieron desistir de su vocación intelectual. Los reveses políticos sufridos en la Segunda República son asumidos como estímulos para pensar por qué ha fracasado su pensamiento. Repensar el pasado a partir de las miserias del presente para imaginar un futuro que sea sede de la perfección no es utopismo, fuente del subjetivismo revolucionario, sino un ejercicio de la razón histórica. Vital. Escritura, filosofía y política son tres vertientes de Ortega para sobreponerse a los desengaños sufridos por la cruel realidad de la Segunda República. Sobre el trabajo creativo, filosófico y político está construida la *auctoritas* de un espíritu libre, como es el de Ortega, que hace imposible que la razón vital, la razón histórica, pueda confundirse con algún tipo de *razón práctica* o ética al margen de la historia. Ortega fue implacable con el kantismo. Rechazó las filosofías del *como si*, o sea, esos ejercicios formales de pensar como si fuéramos seres puramente racionales. Hoy como ayer, la crítica de Ortega a esas *filosofías* idealistas, que actúan como un placebo para que las sociedades mueran pensando que todo se resolverá en el futuro, tiene vigencia. Ni pactó jamás con las filosofías del *como si* ni se entregó nunca a ningún tipo de pensamiento utópico; más aún, si hubiera que resumir en una expresión crítica su apuesta por la política, ésa no sería otra que la contenida en su *crítica de la utopía* (de la revolución). Ése es, sí, el *tema de nuestro tiempo*, que es también el de Ortega: «La propensión utópica ha dominado en la mente europea durante toda la época moderna: en ciencia, en moral, en religión, en arte. Ha sido menester de todo el contrapeso que el enorme afán de dominar lo real, específico del europeo, oponía, para que la civilización occidental no haya concluido en un gigantesco fracaso. Porque lo más grave del utopismo no es que dé soluciones falsas a los problemas —científicos o políticos—, sino algo peor: es que no acepta el problema —lo real— según se presenta; antes bien, desde luego —*a priori*— le impone una caprichosa forma» [286].

El humanista Alfonso Reyes, en una tempranísima valoración del pensamiento de Ortega, resumió certeramente su vocación literaria, filosófica y política: «Si como literato Ortega y Gasset ve las cosas humanas bajo especies cálidas y concretas, y las expresa con un ánimo de belleza, como filósofo quisiera ceñir su conducta intelectual dentro de una sola tendencia, coordinarla con su conducta práctica y

construir, a través de la palabra, algo como un nuevo ideal de España, cuya última manifestación tendría que ser la obra de reforma política» [287]. Cualquiera de esas facetas, entrelazadas con precisión y coordinadas con su propia conducta, no pretendía otra cosa que ser fiel a su destino de ciudadano español. Las *Meditaciones del Quijote*, obra prima y capital de Ortega, marca, como es de sobra conocido, un fin esencialmente político al que nunca renunciará: «Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra. Esta empresa de honor no nos deja vivir. Por eso, si se penetrara hasta las más íntimas y personales meditaciones nuestras, se nos sorprendería haciendo, con los más humildes rayicos de nuestra alma, experimentos de nueva España» [288].

Porque vida y obra, moral e historia están vinculadas intelectual y vitalmente, no deja de ser dramático un pensamiento sobre la vivencia de esta escisión, que se convierte en tragedia, cuando la ruptura entre ellas se resuelve insertando la moral en la historia o, peor todavía, derivando de esta última la *fundamentación* de una posible moral. Paz [289] ha expuesto poéticamente que la razón histórica supera las *fórmulas* del normativismo y el *historicismo*. La idea de excelencia es la salida de esa escisión, una categoría que en la filosofía orteguiana es inviable sin la noción de autolimitación. Aquí también Ortega es un precedente de los teóricos de la democracia radical de nuestra época. En efecto, si me permiten un *experimento* intelectual de carácter contrafáctico, diría que muchos críticos del totalitarismo, esos grandes filósofos de la política que se niegan a estudiar la democracia sin tener en cuenta su envés, la experiencia totalitaria, se ahorrarían muchos esfuerzos a la hora de fundamentar su teoría política de haber seguido a Ortega. Si hubieran leído la reflexión del filósofo español sobre la necesaria *autolimitación liberal* para el desarrollo democrático, que hasta donde yo sé desconocían por completo, podrían haber escrito: «No hay autocracia más feroz que la difusa e irresponsable del *demos*. Por eso, el que es verdaderamente liberal mira con recelo y cautela sus propios fervores democráticos y, por decirlo así, se *limita a sí mismo*» [290]. Éstas no son palabras de Castoriadis, como algún lector avisado pudiera pensar, sino de Ortega, escritas en el año 1926. Esta idea de autolimitación se *repite* en la obra de Castoriadis y, en general, en el pensamiento de todos los teóricos contemporáneos de la política que insisten en mostrar los vínculos demoníacos entre democracia y totalitarismo por el bien de la primera, es decir, para desarrollar una sociedad de hombres libres. Castoriadis nos ha enseñado [291] que el éxito de la democracia depende de un presupuesto precario: la capacidad de los ciudadanos de ejercer la autolimitación en el ejercicio del poder: «La democracia, —insiste Castoriadis casi en términos que recuerdan a Ortega— es la forma de gobierno de

autolimitación; es, por tanto, también la forma del gobierno de riesgo histórico —lo cual no es otra cosa que la forma de gobierno de la libertad—y por ello es una forma de gobierno trágica» [292].

Sin la vinculación entre autolimitación y libertad, derivada esencial del principio liberal de Ortega, no hay posibilidad de democracia en las sociedades actuales. El precio pagado por la desaparición de ese vínculo es la sustitución de la democracia de las personas por la *democracia de masas* y el crecimiento exagerado del *intervencionismo del Estado*, *Ersatz* o sucedáneo dramático del politicismo integral o *totalitarismo* [293], que Ortega contempló, vivió y soportó hasta su muerte. Estudió y diagnosticó, a veces dramáticamente, ese mal en las democracias occidentales de su tiempo. Durante la Segunda República española, vivió trágicamente esas perversiones de la democracia de los individuos. Y, más tarde, durante la dictadura del general Franco, tuvo que soportar hasta su muerte que hubiera desaparecido cualquier posibilidad de pensar los ideales de la libertad vinculados a la idea de responsabilidad ciudadana de la autolimitación, sencillamente, porque había desaparecido la posibilidad de hablar en libertad. ¡Ésta es la tragedia de Ortega!: Que el primer ciudadano de la República de las letras de España, porque mostró y desarrolló una idea de democracia para hombres excelentes, para hombres genuinamente libres, siga siendo considerado el último ciudadano de esta República (o Monarquía) real. Es nuestra tragedia intelectual. ¡Nuestra tragedia nacional!

Por fortuna, para los habitantes de la genuina República de las letras, al margen de las instituciones académicas, la obra de Ortega está hoy más vigente que en su época, pues su gran legado, por decirlo brevemente, es incluir la cuestión social, el problema de la igualdad social, dentro de la cuestión política o democrática, o sea la libertad. No es hoy la cuestión social, en cierto sentido la idea de *égalité*, la prioritaria para quienes piensan la democracia, otra cosa es lo que mantienen los movimientos populistas tan en boga en los últimos años en Europa y América. La idea de ciudadanía es determinante en las corrientes filosóficas actuales a la hora de definir una democracia de calidad. Son las libertades, los derechos del hombre y del ciudadano lo decisivo del proceso político de una democracia de personas. En este punto, otra vez, Ortega es un adelantado, un pensador de vanguardia, especialmente de todos aquellos demócratas radicales contemporáneos que consideran que el Estado, el llamado por Ortega *Poder público*, no es un factor esencial del desarrollo democrático sin la *sociedad civil* , es decir, sin la Nación. Por encima de Gobiernos concretos o *comités revolucionarios*, el régimen político al que aspira Ortega es a una democracia, una República, que consiga «nacionalizar el Poder público, de fundirlo con la nación, de que nuestro pueblo vaque

libremente a su destino, de dejarle *fare da se*, que se organice a su gusto, que elija su camino sobre el área imprevisible del futuro, que viva a su modo y según su interna inspiración» [294].

Existe una distinción de Ortega, tan rigurosa y feliz que quizá todo lo que se ha dicho posteriormente sobre el particular no sean sino notas a pie de página de este pensamiento, ahora sí, maduro para el siglo XXI: «Democracia y liberalismo son dos respuestas a dos cuestiones de derecho político completamente distintas».

«La democracia responde a esta pregunta: ¿Quién debe ejercer el poder público? La respuesta es: el ejercicio del Poder público corresponde a la colectividad de los ciudadanos». «Pero en esa pregunta no se habla de qué extensión deba tener el Poder público. Se trata sólo de determinar el sujeto a quien el mando compete. La democracia propone que mandemos todos; es decir, que todos intervengamos soberanamente en los hechos sociales».

«El liberalismo, en cambio, responde a esta otra pregunta: ejerza quienquiera el Poder público, ¿cuáles deben ser los límites de éste? La respuesta suena así: el Poder público, ejérzalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado. Es, pues, la tendencia a limitar la intervención del Poder público».

> De esta suerte aparece con suficiente claridad el carácter heterogéneo de ambos principios, Se puede ser muy liberal y nada democrático, o viceversa, muy demócrata y nada liberal. Las antiguas democracias eran poderes absolutos, más absolutos que los de ningún monarca europeo de la época llamada «absolutista» […]. El Poder público tiende siempre y dondequiera a no reconocer límite alguno. Es indiferente que se halle en una sola mano o en la de todos. Sería, pues, el más inocente error creer que a fuerza de democracia esquivamos el absolutismo. Todo lo contrario […]. Lo importante, lo decisivo, fue haber traído al planeta el principio de libertad […] con una expresión más exacta, la franquía. El progreso posterior se ha reducido a discutir, de una parte, cuáles deben ser las acciones y materias en que la persona debe quedar franca; de otra, qué individuos tienen derecho a ella. [295]

Ortega será fiel toda su vida a esta concepción política. Será eje principal sobre el que gire su libro mayor, *La rebelión de las masas*. La política, la verdadera política, la política más desarrollada de todas las existentes en la historia no puede ser otra para Ortega que la democrática: «La forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal. Ella lleva al extremo la resolución de contar con el prójimo y es prototipo de la “acción indirecta”. El liberalismo es el principio del derecho político según el cual el Poder público, no obstante ser omnipotente, se limita a sí mismo y procura, aun a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera *para que puedan vivir los que ni piensan ni sienten como él*, es decir, como los más fuertes, como la mayoría. El liberalismo —conviene hoy recordar esto— *es la suprema generosidad*: es el derecho

que la mayoría otorga a las minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. *Proclama la decisión de convivir con el enemigo*» [296]. Esta forma política es para Ortega un factor emancipador de la humanidad. La política liberal es, sin duda alguna, un espacio determinante de la existencia auténtica. Ortega en este aspecto es el más aristotélico de los pensadores contemporáneos. La política, como en Aristóteles, incluye la ética y, naturalmente, todo aquello que no es moral [297]. He aquí la cuestión central de la ética política de Ortega. Su realismo aristotélico en este punto es de libro de texto: o se aprende en la escuela o queda como una tara intelectual para toda la vida.

Sí, creo que muchos orteguianos de boquilla no han entendido en este punto al gran maestro. La política en sí misma, como la sociedad, no es ni buena ni mala. Es necesaria. Si esa necesidad no se asume como destino y designio de todo ser humano, entonces jamás conseguiremos comprender que sólo cabe una política, a saber, *la política menos mala*. Porque la política es algo conexo con la enfermedad permanente de toda sociedad, dirá Ortega en una última síntesis de todo su pensamiento, no puede definirse como buena o mala sino sencillamente como la «política menos mala». La política, pues, incluye al hombre entero, al que quiere entenderse con el otro y al que niega cualquier tipo de comunicación. Ortega no es un idealista ni un utópico moralista, sino un pensador radicalmente político, es decir, *va a la raíz* de la política que no es otra que su necesidad. Nadie con su talento nos ha mostrado la imposibilidad de estudiar la inexorabilidad de la política con las viejas fórmulas idealistas de Kant. El idealismo es inservible, o peor, puede llevarnos al precipicio. La *razón práctica* desaparece como mecanismo de encauzamiento de ideas y creencias ante el raciovitalismo de Ortega. Por eso, es completamente absurdo hacer depender la historia o la política, o mejor, su estudio de algún tipo de *intelectualismo*. Nunca se definió Ortega como *anti-algo*, porque «todo *anti* no es más que un simple y hueco *no*» [298], salvo en la beatería culturalista e intelectualista: «En la medida en que yo puedo ser anti-algo, yo he sido anti-intelectualista» [299]. La política no puede ser estudiada dentro de la *mera razón*, menos todavía si ésta se presenta con el disfraz de la razón práctica, o peor, contrafáctica. Ni la política ni la religión, como dirá más tarde María Zambrano, se dejan someter a los mecanismos de un racionalismo abstracto. La crítica de Ortega a las viejas maneras idealistas de encauzar la política en la ética es, además de brillante, apasionante. La demolición de Ortega de los viejos resabios idealistas y revolucionarios constituye no sólo una teoría, un filosofía raciovitalista, sino una acción, una participación en la praxis política, casi de carácter heroico, porque muestra con precisión las

barbaridades a las que nos puede conducir la *razón pura práctica*, que simula funcionar al margen de la historia. De la política.

Ortega es un héroe filosófico contra el intelectualismo. Allí donde algunos cierran los ojos para eludir el destino de la humanidad, la política, Ortega los abre para buscar claridad. Cuando aparece, dice Ortega, «esa cosa terrible, pero inexorable e inexcusable que es la política» [300], hay que plantarle cara. Afrontarla por derecho y cargando la suerte, o sea, arriesgando la vida como hacen los grandes toreros. El pueblo español, el noble pueblo que se define por su realismo, guía la concepción política de Ortega. Nadie en nombre del paraíso en la tierra quiere renunciar a sus conquistas aquí y ahora. La política es algo muy parecido a la sociedad con la que vive conexa; en efecto, en la política, como en la sociedad, hallamos conviviendo la civilización con lo no civilizado; junto al *tópico* de que el hombre es social por naturaleza, encontramos fuerzas y tendencias antisociales, transgresoras y violentas. Toda sociedad, como toda política, es a la vez, al menos en cuanto pretende ser genuina sociedad, recalca Ortega, algo limitado, contradictorio, algo enfermo o siempre a punto de fracasar. O la sociedad y la política, como nos enseñara Ortega a todos los europeos en la primera mitad del siglo pasado, asumen esa limitación, en realidad, esa enfermedad, o desaparecen: «No es posible que haya una política buena, porque sólo cabe una política menos mala» [301]

He ahí la esencia de la política de las sociedades abiertas. Liberales. Saber vivir en el fracaso es el centro de la teoría política de Ortega. No aspiremos a la revolución sino a la política menos mala. Ésa es la almendra de la democracia de las sociedades libres. Y también ahí reside la sustancia de la reinvención política. El resto es faramalla utopista, es decir, *pensar* que la política consiste en expresar íntimas convicciones y creer que es suficiente la voluntad para que se realicen los proyectos sin tener en cuenta las condiciones históricas. Contra el *vacío* utopismo, contra los meros deseos, reconozcamos que la política es un invento civilizador y, a veces, incivil, por eso, precisamente, lo decisivo es aspirar, a otra política menos mala. Grabémonos, o mejor, repitan los profesores idealistas que *leen* a Ortega con poco *amor intelectual* la expresión: «política es la política menos mala». Quizá aprendan algo en la repetición. Ya decía Heidegger: filosofía es *Wiederholung* (repetición). Es falso de todo punto creer que el pensamiento político es idear, suponer, y desear una vida informada por la libertad. La genuina meditación política, y en esto Ortega es concluyente a lo largo de toda su obra, comienza «cuando nos preguntamos si es posible eso que deseamos, y, de serlo, cómo podemos llevarlo a cabo» [302]. La política de Ortega surge y se desarrolla para evitar males mayores. Nunca cambió ese *axioma* por

una confusa y ambigua *buena* política, por un nuevo *buenismo* o *fundamentalismo democrático*. La concepción trágica de la política de Ortega es lección de gran maestro. Eso lo saben bien los mejores políticos de España. Su liberalismo trágico informa a los dirigentes de todos los partidos políticos. Su liberalismo fue siempre firme: el destino del hombre en sociedad es la política. Esa necesidad no puede ocultarse en nombre de la *ética*, de una *razón práctica*, siempre dispuesta a legislar de modo expedito, totalitario, nuestro destino. La política, como la sociedad, unas veces nos gusta y otras nos disgusta, pero siempre es necesaria. Es nuestro destino.

Pero, por favor, nadie se empecine en definirla como buena o mala, nadie crea que en política es mejor hablar sobre qué hacer sin prestar atención a quién puede hacerla, nadie se engañe con proyectos utópicos sobre qué sea la política al margen de la historia: la «nueva política», dirá Ortega en 1914, «es nueva declaración y voluntad de pensamientos, que, más o menos claros, se encuentran ya viviendo en la conciencia de nuestros conciudadanos […]. El secreto de toda política consiste simplemente en esto: declarar lo que es, donde por lo que es se entiende aquella realidad del subsuelo que viene a constituir en cada época, en cada instante, la opinión verdadera e íntima de una parte de la sociedad» [303]. No hay sociedades perfectas salvo en la mente utópica, cerrada y *totalitaria* del idealista. Tampoco hay política perfecta. La política no es imaginar, pensar y expresar convicciones éticas, sino pensar y reflexionar con seriedad sobre si se dan o no las condiciones para llevar a cabo, insiste Ortega, una «opinión verdadera e íntima de una parte de la sociedad». Si cambian las condiciones, entonces se transforman las políticas. La política es siempre complicada, difícil y ambigua. La política es trágica o no es. Eliminar sus elementos más perversos es el objetivo prioritario de todo político sensato. Cesión y voluntad de conciliar los contrarios definen la trama de esa tragedia. Eso es la Política genuina.

Mas, junto al análisis de las condiciones para llevar a cabo una acción, es menester saber con claridad: ¿a quién compete, entre todos los componentes de la sociedad, la formulación exacta de lo que expresa de modo ambiguo el *pueblo*, la sociedad? La opción de Ortega no puede ser más firme. Su apuesta por la figura del político es inequívoca. El político aparecerá en su filosofía como figura determinante de todo el proceso político. En este punto Ortega coincide con todos los grandes filósofos clásicos y, por supuesto, con Max Weber. Su estudio del político [304] constituye todo un parteaguas no sólo en la filosofía política contemporánea, sino que nos da una clave de interpretación de toda su obra. Mas, sea como fuere la valoración que nos merezca la figura del político en la obra de Ortega, parece imposible estudiar la idea de filosofía de Ortega sin su filosofía

del político y su otra cara, el filósofo o intelectual. De momento, quede constancia aquí de que el político es protagonista central de las sociedades abiertas, conflictivas y complejas, porque son imprescindibles para formular de modo claro y distinto lo que la sociedad sugiere: «Mas ocurre que las gentes, unas por falta de cultura, otras por falta de poder reflexivo, otras porque no han tenido solaz, otras por falta de valor [...], no han podido ver claro, formularse claramente ese su íntimo, hondo sentir. De aquí la misión que, según Fichte, compete al político, al verdadero político: declarar lo que es, desprenderse de los tópicos ambientes y sin virtud, de los motes viejos y, penetrando en el fondo del alma colectiva, tratar de sacar a luz en fórmulas claras, evidentes, esas opiniones inexpresas e íntimas de un grupo social, de una generación» [305].

El otro polo, complementario del liberalismo de Ortega, es su noción de ciudadanía. Era la clave, según veíamos más arriba, de una cultura democrática que vinculaba la idea de libertad a la de excelencia, o mejor, de autoexigencia constante del hombre en la polis. El hombre en la *ciudad*, en el espacio público político, es donde debe exigirse a sí mismo más que a los demás. Es el espacio propio para desarrollar los ideales de la ciudadanía, el respeto a la minoría y, sobre todo, a la diferencia, antes que el acatamiento plebeyo a la regla de la mayoría, o peor, el seguimiento de lo dictado por una *minoría* , un partido o grupo político, que se ha apoderado del Poder público. La democracia es para el desarrollo del individuo o no es democracia. Una vez más nos gana la sutileza de Ortega y hemos de repetir que su idea de excelencia política pasa por defender un equilibrio precario y tambaleante entre libertad e igualdad. Porque Ortega conocía muy bien la política moderna y la complejidad de sus instituciones, estudia con precisión no sólo las dificultades a las que se ha enfrentado la democracia liberal en la historia, especialmente en España, sino que se detiene en analizar los diferentes mecanismos que los enemigos de la libertad y la ciudadanía han esgrimido para inutilizar una idea «tan bonita, tan paradójica, tan elegante, tan acrobática, tan antinatural [...]. ¡Convivir con el enemigo! ¡Gobernar con la oposición! ¿No empieza a ser ya incomprensible semejante ternura? Nada acusa con mayor claridad la fisonomía del presente como el hecho de que vayan siendo tan pocos los países donde existe la oposición. En casi todos, una masa homogénea pesa sobre el Poder público y aplasta, aniquila todo grupo opositor. La masa —¿quién lo diría al ver su aspecto compacto y multitudinario?— no desea la convivencia con lo que no es ella. Odia a muerte lo que no es ella» [306].

Por ahí, por el modo de estudiar el poder político, Ortega también se adelanta a los grandes teóricos contemporáneos de la democracia: es imposible estudiar la democracia sin su contrario bárbaro, la rebelión

de las masas. Aún hoy son inmejorables los análisis críticos del fascismo por su utilización de la democracia liberal, o mejor, del hombre-masa, y por la tergiversación de la relación entre el Estado y la sociedad: «Azora un poco oír que Mussolini pregona con ejemplar petulancia, como un prodigioso descubrimiento hecho ahora en Italia, la fórmula. *Todo por el Estado; nada fuera del Estado; nada contra el Estado*. Bastaría esto para descubrir en el fascismo un típico movimiento de hombres-masa. Mussolini se encontró con un Estado admirablemente construido —no por él, sino precisamente por las fuerzas e ideas que él combate: por la democracia liberal. Él se limita a usarlo incontinentemente; y, sin que yo me permita ahora juzgar el detalle de su obra, es indiscutible que los resultados obtenidos hasta el presente no pueden compararse a los logrados en la función política y administrativa por el Estado liberal» [307].

Es toda una novedad la perspectiva de Ortega a la hora analizar el poder en general, y el Poder público en particular. Para empezar, y este asunto es clave, no puede confundirse el ámbito del Estado con el de la sociedad y los individuos. Tampoco el orden jurídico puede ser confundido con el político: es una perversidad política la extensión del principio de igualdad jurídica entre los hombres a todos los órdenes de la vida. El *igualitarismo* llegaría a ser tan asfixiante que desaparecerían no sólo las diferencias individuales, sino la posibilidad de ser individuo, de ser libre. La política, además, quedaría rebajada a un «orden instrumental y adjetivo de la vida». La política liberal desaparecería y su lugar lo ocuparía la *democracia morbosa*. De ahí que la democracia, desde el ámbito del Estado, no pueda ser para Ortega «principio integral de la existencia» so pena de que ya no defendamos la democracia, como pura forma jurídica que defiende la igualdad ante la ley, sino que apostemos por el Estado intervencionista, el absolutismo, o sea, la ocupación del Estado por un partido y, a continuación, la ocupación del espacio social por el Estado.

Por ese camino, puede contemplarse que la crítica de Ortega a la democracia de masas —más aún el concepto de *masas*—, tiene un significado social e histórico; a diferencia del concepto de *masa* de Elias Canetti [308], cuyo significado no puede ser más abstracto, el de Ortega opera de un modo histórico. En cierto sentido, la crítica a la rebelión de masas funciona en la obra de Ortega como una crítica *avant la lettre* al politicismo integral o *totalitarismo* que incuban en su seno las ideologías igualitaristas. Por este lado, que tiende a identificar la *política* con la *cuestión social*, Ortega es contundente en su crítica: todo igualitarismo acaba negando la libertad y la política. En su lugar aparece el triunfo de la rebelión de las masas y el populismo: soluciones simples a problemas complejos.

Mientras que en el ámbito del Estado somos jurídicamente iguales, en

la sociedad tenemos que dar preferencia a las diferencias. Ortega en este punto es inequívoco, aunque parece que sus críticos se olvidan de este asunto fundamental, cuando dice: «Yo no he dicho nunca que la sociedad humana deba ser aristocrática, sino mucho más que eso. He dicho, y sigo creyendo, cada día con más enérgica convicción, que la sociedad humana es aristocrática siempre, quiera o no, por su esencia misma, hasta el punto de que es sociedad en la medida en que sea aristocrática, y deja de serlo en la medida en que se desaristocratice. Bien entendido que hablo de la sociedad y no del Estado» [309]. Y, en verdad, así es todavía para quien hable de democracia a la *altura de los tiempos*, o sea, para quienes consideramos que la democracia no es sólo un supuesto histórico y constitucional, como diría Hegel, sino también una conquista individual y política. ¡Democracia es invención permanente frente a los totalitarismos manifiestos o latentes!

La democracia no es sólo una forma de Estado, una forma de gobierno, o incluso un régimen político, sino una forma de vida que debe respetar el principio de la *soberanía del individuo*, pero que a su vez debe estar alerta ante los múltiples peligros, tendencias totalitarias en la sociedad de masas, que supone el paso de la soberanía del individuo concebido como ideal jurídico a un estado psicológico constitutivo del *hombre medio*. La tentación del *politicismo integral*, totalitario diríamos hoy, que anida en la rebelión de las masas, es evidente, y las palabras de Ortega de 1929 son toda una premonición de lo que vino después, de lo que tenemos aún: En el siglo XVIII, ciertas minorías descubrieron que todo individuo humano, por el mero hecho de nacer […], poseía ciertos derechos políticos fundamentales, los llamados derechos del hombre y del ciudadano, y que, en rigor, estos derechos comunes a todos son los únicos existentes. Todo otro derecho afecto a dotes especiales quedaba condenado como privilegio. Fue esto, primero, un puro teorema e idea de unos pocos; luego, esos pocos comenzaron a usar prácticamente de esa idea, a imponerla y reclamarla: las minorías mejores. Sin embargo, durante todo el siglo XIX, la masa, que iba entusiasmándose con la idea de esos derechos como un ideal, no los sentía en sí, no los ejercitaba ni hacía valer, sino que de hecho, bajo las legislaciones democráticas, seguía viviendo, seguía sintiéndose a sí misma como en el antiguo régimen. El “pueblo” […] sabía ya que era soberano; pero no lo creía. Hoy aquel ideal se ha convertido en una realidad, no ya en las legislaciones, que son esquemas externos de la vida pública, sino en el corazón de todo individuo, cualesquiera que sean sus ideas, inclusive cuando sus ideas son reaccionarias; es decir, inclusive cuando machaca y tritura las instituciones donde aquellos derechos se sancionan. A mi juicio —concluye Ortega—, quien no entienda esta curiosa situación moral de las masas, no puede explicarse nada de lo que hoy comienza a

acontecer en el mundo. [310]

La democracia es una forma de gobierno que respeta la soberanía del individuo, pero esa gran conquista de las masas, a juicio de Ortega, corre el riesgo de perderse, extraviarse, en *democracia morbosa*, si deja de promocionar que los individuos se desarrollen y distingan unos de otros, o sea, si impide que los individuos sean más individuo, más persona… Esta vuelta al ideal de excelencia clásico, interpretado por Kant y, más tarde, por Nietzsche, que nos ayude a encontrar un *sobrehombre* (*Übermensch*), una mejora indefinida del hombre dentro del cauce de la historia, es la mayor pretensión de Ortega. Quien jamás admitirá un «tipo histórico de bondad y perfección» insuperables. No hay un hombre final, sino siempre en construcción, en vilo; en lugar de naturaleza o sustancia, sólo cabe la emoción, pues, como nos ha enseñado la emoción clásica: sólo nos queda esa lucha por mejorarse, por superarse. [311]. Ser construyéndose, ser en vilo, ser político. Ser. Claro, distinto y, siempre, grande es Ortega a la hora de *defender* lo real. La política.

La obra entera de Ortega se nos presenta como un alegato a favor de la política democrática, que «es sin duda», dicho en sus propias palabras, «algo que se hace por el pueblo. Toda la verdadera política democrática tiene que ser educación y enseñanza del pueblo; no hay, pues, excusas: los que no comunican al pueblo con precisión sus ideas sobre el Estado es que no las tienen y, hallándose por dentro vacíos, transmiten a las muchedumbres esas vacuidades interiores en sus discursos. Esto es lo que no puede ser, esto es lo que tenemos todos que protestar» [312]. La democracia es, sobre todo, una cultura. Porque la filosofía política de Ortega, especialmente como una tarea pedagógica permanente para elevar el nivel de la política en España, se extiende y desarrolla por toda su obra, es una tarea casi prometeica, cuando no abocada al fracaso, llevar a cabo una selección definitiva de textos políticos de Ortega. Claro que tiene Ortega obras de marcado tinte político, pero la política, la reflexión política, está por todas partes en la obra orteguiana. Las *Obras completas* de Ortega podrían ser interpretadas fácilmente como una genuina Filosofía Política.

Por eso, precisamente, nadie se extraña de hallar una reflexión sobre la política en textos que, en principio, por sus títulos y asuntos fundamentales nada tienen que ver con lo político. Salvo los bárbaros especialistas, los acomplejados académicos y el hombre-masa que habita en los espacios universitarios y editoriales, ningún lector, sea de la edad que sea y sin importar sus preferencias ideológicas, se extrañará de que Ortega escriba sobre liberalismo o democracia, por ejemplo, cuando nos hace una descripción sobre los castillos. Nadie sin prejuicios considerará misterioso que Ortega escriba de política, aunque la motivación para hacerlo se halle en los temas más raros y

alejados de la política que uno pueda imaginar. El lector de todos los tiempos de Ortega no se sorprenderá jamás de que Ortega escriba sobre política a propósito de cualquier asunto o, como suele decirse castizamente, aprovechando que el Pisuerga pasa por Valladolid. Esa naturalidad de Ortega para escribir de política es algo que nadie ha conseguido en nuestra época. Es otra de las grandes aportaciones del filósofo español para pensar en términos políticos sin caer en la politización integral de la existencia. La política está omnipresente en la filosofía de Ortega, pero no nos cansa. La lectura de Ortega nunca fatiga. Da igual el motivo, la razón o la temática sobre la que verse lo escrito por Ortega para que su cultura democrática aparezca de forma repentina y sencilla. He ahí al genuino Ortega: el filósofo-ciudadano preocupado por elevar el nivel de discusión, de cultura, en fin, de vitalidad de su ciudad. Pendiente siempre de que la política de su país sea la menos mala. Política, sí, es la obra Ortega, porque está en los antípodas del totalitarismo político que borra las diferencias y vínculos entre la subjetividad y la sociedad.

Contrasta la naturalidad y elegancia de Ortega a la hora de escribir de política con la anfractuosidad y torpeza de algunos de sus *intérpretes*. Acaso por eso me resultan altamente sospechosos, por no decir impostados, algunos intentos simplificadores o reduccionistas a la hora de abordar la filosofía política de Ortega. No se entiende muy bien qué cosa quieren decir, por ejemplo, quienes hablan de un Ortega republicano y otro franquista, un Ortega socialista y un Ortega reaccionario. El filósofo socrático, interrogador y escéptico de sus propios pensamientos sobre la política no puede ser aplastado, por utilizar su expresión, «con el rulo de un preconcepto simplista» de política, por ejemplo, política de derechas o política de izquierdas, o peor, Ortega demócrata u Ortega franquista, o peor todavía, Ortega socialista u Ortega liberal. Quien maneja esa brutal terminología para referirse a Ortega no sólo desconoce por completo la urdimbre de su pensamiento, sino que también está actuando como un parasito: mata lo que le da vida.

Ejemplos de terrorismo intelectual contra el *Ortega político* abundan por todas partes. A lo largo de estas páginas les estoy ofreciendo unas cuantas muestras. Sobran los prejuicios entre los viejos *especialistas* de Ortega, por ejemplo, José Gaos, y los novísimos *escribidores* de trabajos supuestamente académicos de hoy. [313] Pero no crean que es excepcional este tipo de textos plagados de errores. Son sólo expresiones recientes de sectarismo para arruinar la complejidad y riqueza de un pensamiento tan refinado como bello. No son nuevas estas malas formas intelectuales, sino que siguen reproduciendo muchos de los *ideologemas* de la Segunda República y el Franquismo contra Ortega. Abundan esos reproches, revestidos de academicismo

zarrapastroso. *Rulo preconceptual*, tópico y lectura ideológica rebosan los plomizos y amanerados *estudios*, supuestamente académicos, que acusan todavía hoy a Ortega de antiliberal y antidemócrata. Son generalmente ejercicios groseros de mala filosofía académica que *reivindican*, cito textualmente las palabras de uno de estos martillos de Ortega, que «hay claramente en Ortega […] un primado de la razón práctica». Cosas de locos o de malos ideólogos es lo que esconde esa supuesta primacía. Mejor no citar, queridos lectores, los nombres de esos ideólogos para no darles peor fama de la que tienen; pero existe un mecanismo infalible para identificarlos: cuando lean a alguien que al referirse a Ortega defiende el idealismo kantiano, al instante observarán que acusa a Ortega de no haber entendido la democracia moderna.

Mas hay conductas *intelectuales* aún más horrorosas que la anterior, por ejemplo, los comentaristas que se revisten con los plumajes de Ortega, pero su oportunismo ideológico los lleva a utilizar libros enteros para acusarlo de reaccionario, tibio en sus críticas al fascismo y, en fin, terminaría cayendo en «los mismos reproches que ha lanzado contra el idealismo: hay una suplantación de lo real por lo ideal». Es el mismo tipo de gente que, pasados los años, han escrito libros *para* leer a Ortega y ostentan *altas* magistraturas académicas *para* impartir credenciales sobre *sabiduría orteguiana*. Me resisto a discutir con estos liliputienses; dan risa, reitero, si no fuera un tema dramático para la cultura española. Intentemos salvarnos releyendo al propio Ortega. Busquemos en sus textos qué sea la genuina política. Hagámonos cargo de que la política es destino. Necesidad. Ocultarla con éticas, teologías o mala prosa pseudoacadémica es renunciar a ser. Exactamente ésa es la gran crítica, la genuina Teoría Crítica, que ha hecho Ortega del idealismo y todos sus epígonos.

¿Cuáles son, en suma, las aportaciones básicas de Ortega al pensamiento político? Dos muy sencillas de retener: política y libertad. Las dos son necesarias. Son nuestro destino. La primera y fundamental contribución de nuestro pensador es mostrar la necesidad de la política. Quede constancia de que no me refiero únicamente a su importancia para vertebrar sociedades, eso casi sería una ingenuidad, sino a la necesidad de que la política no muera arruinada, o mejor dicho, negada por la religión, la moral o cualquier *filosofía* idealista. El ser político es irreductible a cualquier deber-ser de carácter moral, teológico o tecnocrático. Ortega ha visto con lucidez que las tendencias destructivas de la sociedad, las *revoluciones* populistas y los golpes de Estado, en fin, todo eso que acaba con la libertad de las personas, sólo podemos enfrentarlo con la asunción de la política como destino de la humanidad. Quienes persisten en disolver la política en la teología o la ética, perdonen mi vulgar imagen, caen en

el mismo error de quienes tratan de ponerle puertas al campo. Sin la reivindicación de la política, dimensión clave de la historia, resultará imposible comprender la crítica de Ortega al idealismo, o peor, se pudiera acabar acusando al *pensador de la circunstancia* de negar, paradójicamente, lo que trata de salvar. Una locura en la que han caído, dicho sea con benevolencia, los salvadores protosocialistas, protocomunistas y protooportunistas de Ortega. Hay incluso quien ha llegado a concluir con dureza *ideológica* que Ortega cae en lo que critica: se ha hecho «acreedor de los mismos reproches que ha lanzado contra el idealismo: hay una suplantación de lo real por lo ideal» [314]. La arrogancia de la objeción es digna de mejor causa, pero la traigo aquí para dejar constancia de que algunos divulgadores de la obra de Ortega le hacen un flaco favor al filósofo español. Reitero: Ortega no necesita enemigos con esos *amigos*.

La segunda clave de la obra de Ortega es, en realidad, un camino que nos hace visibles las grandezas y las miserias que se desprenden de la estrecha y permanente lucha entre las ideas asociadas al concepto de libertad, por un lado, y al sentimiento de igualdad por otro lado. He ahí el pilar central que soporta el pensamiento de Ortega. Quienes deseen construir una filosofía, un genuino pensamiento político, sobre la cuestión democrática para nuestra época no pueden dejar de estudiar los libros de Ortega. Nadie mejor que él nos ha enseñado que la democracia es antes que nada una cultura. En este ámbito hallamos una de sus singularidades que alcanza sus mejores afectos intelectuales, recordémoslo siempre que haya ocasión, en su teoría de las elites, inseparable de su noción de pueblo. Sin entrar en esas dos grandes aportaciones resulta imposible atajar la preocupación política fundamental de nuestra época: la deriva totalitaria, o morbosa en el lenguaje orteguiano, de los regímenes democráticos que terminan arruinando la identidad personal y la democracia como construcción de bienes en común. He ahí los principales *materiales* de su pensamiento sobre *la rebelión de las masas*, que es un paso ineludible para comprender las paradojas y contradicciones de la democracia de nuestro tiempo.

La manera de defender su pensamiento no es menos importante que su contenido. También en esto Ortega es actual. Filósofo. Ortega escribe un especial tipo de ensayo político, que empieza y termina convirtiéndose en un puente sólido entre la teoría y la acción políticas. Éste es uno de los grandes aciertos de *La rebelión de las masas.* El lector se convierte por el arte de su escritura en espectador y actor de un espectáculo histórico. Este libro nos permite asistir como espectadores a una representación dominada por el vértigo de la democracia, pero a la vez somos actores de ese drama. Gracias a una escritura ensayística, entregada a crear vínculos de unión, bienes comunes, el filósofo-

ciudadano nos convierte en protagonistas y espectadores de los peligros de la democracia y la libertad. Entre el *filósofo-rey*, que hoy ocuparía todo el ámbito que va del normativismo ético más idealista hasta la ciencia política más positivista [315], y el *político pragmático*, que no deja de tomar decisiones sobre la marcha y con absoluta *improvisación* , se levanta la figura del *filósofo-ensayista*, que sólo aspira a tender puentes entre unos y otros.

El filósofo socrático, es decir, el ensayista Ortega, muestra no sólo las limitaciones de un pensamiento idealista y doctrinario sino su esencial vinculación a una política revolucionaria que «cree que se puede sin límites ser lo que no se es» [316]. La opción ciudadana de Ortega es inequívoca. Repitamos la famosa idea que expresó Ortega en 1929 para hacer frente al filósofo revolucionario, al filósofo-rey que se esconde detrás de todo idealista, que cree «que basta con pensar en un orden del mundo o de la sociedad que parecen óptimos para que debamos realizarlos» [317]. Ortega nos advierte, nos avisa y, sobre todo, nos da argumentos para que nos prevengamos de utopismos, idealismos kantianos y postkantianos, porque «el mundo y la sociedad tienen una estructura esencial incanjeable, la cual limita la realización de nuestros deseos y da un carácter de frivolidad a todo reformismo que no cuente con ella» [318]. Esta idea sobre la realidad histórica que limita deseos y se opone a frivolidades, encauza energías imaginativas y combate veleidades revolucionarias, se convierte en el hilo dominante, decisivo y vertebral de la obra de Ortega. La crítica al racionalismo en general, y al idealismo en particular, son ininteligibles sin la crítica a la *revolución* y viceversa. Quizá sea ésta una de sus grandes contribuciones a la filosofía política contemporánea que peor ha sido comprendida y divulgada entre los seguidores y críticos de Ortega.

El racionalismo en general, y el idealismo en particular, otros tienden a utilizar la expresión *racionalismo abstracto* para referirse a las perversidades que llevan aparejadas esas posiciones filosóficas, aplicadas a la política constituyen la primera explicación del radicalismo político o *revolucionarismo*, por decirlo con los términos que utiliza Ortega en *El tema de nuestro tiempo*. La búsqueda y conquista del futuro ideal, utópico, diseñado por la *razón pura*, esa que niega la historia, es decir, la relación del pasado, el presente y el futuro, es el motor del *espíritu revolucionario*. Las ideas para el racionalismo moderno ya no son instrumentos para la vida, sino al revés: «Se va a hacer que la vida se ponga al servicio de las ideas. Este vuelco radical de las relaciones entre vida e idea es la verdadera esencia del espíritu revolucionario» [319]. La crítica al idealismo, que representa para Ortega «la acción directa en filosofía», es clave para superar el espíritu revolucionario, que trata de eliminar todo tipo de

mediaciones históricas, sociales, tradicionales, religiosas y culturales para imponer un nuevo *orden* en nombre de la *razón pura práctica* . La crítica al reinado del idealismo, entendido como razón abstracta, no tiene otro objetivo político en la obra de Ortega que superar la rebelión de las masas al que nos condujo el triunfo apoteósico, exagerado, o aplicación indiscriminada, arbitraria, de la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo.

El hombre-masa tiene su origen, sin duda alguna, en la deriva irracional de la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo. La preeminencia de estos principios, su aplicación indiscriminada, ha generado el *ambivalente* mundo contemporáneo. «Mi tesis —escribe Ortega— es ésta: la perfección misma con que el siglo XIX ha dado una organización a ciertos órdenes de la vida es origen de que las masas beneficiarias no la consideren como organización sino como Naturaleza». La razón concebida como *Naturaleza* no sólo abandona cualquier tipo de mediación histórica o social, vital, sino que es la expresión más feroz de su absolutismo. La razón que lo puede todo es irracional. La razón que, sin otra ayuda que ella misma, decide por todos es la base del *golpe de Estado* del idealismo. Se nos hurta o soborna la realidad a través de la adecuación de lo real a una doctrina que ha perdido, y éste es un asunto clave del pensamiento político de Ortega, la *memoria del pasado*. Una creencia, una doctrina o una ideología que no se hace cargo de la historia, un medio obvio no tanto para resolver problemas como para evitar errores pasados, está condenada al fracaso. Es lo que le sucede al bolchevismo y el fascismo: «Movimientos típicos de hombres-masas, dirigidos, como todos los que lo son, por hombres mediocres, extemporáneos y sin larga memoria, sin "conciencia histórica", se comportan desde un principio como si hubiesen pasado ya, como si acaeciendo en esta hora perteneciesen a la fauna de antaño» [320]. He aquí, otra vez, una de las maneras de expresar la idea, la gran idea, que define a Ortega como filósofo. No hay libro, ensayo, artículo o página de Ortega dónde no aparezca esta reivindicación de lo real, lo vital, en fin, la historia como vinculación entre pasado, presente y futuro, frente a cualquier tradicionalismo y frente a cualquier tipo de *intelectualismo* contrafáctico, o peor, utopista.

Sería una osadía por mi parte sintetizar aquí todo lo que contiene esa idea clave de Ortega. Eso sería como intentar suplantar su escritura, o peor, ocupar su lugar como filósofo. Eso es imposible. Nadie mejor que Ortega explicará y narrará la crítica que él ha llevado a cabo del idealismo y la revolución, o mejor, del vínculo entre el uno y la otra, porque ambos han olvidado el saber histórico que, según Ortega, «es una técnica de primer orden para conservar y continuar una civilización provecta». No se olvide que Ortega es de esos grandes

pensadores que no necesitan de mediadores para hacerse comprender. Como Cervantes, Quevedo, Calderón, etcétera, etcétera, no necesita *traductores*, oráculos e intérpretes privilegiados para ser comprendido. En esta tradición, sin duda alguna, la más grande aportación de la cultura española a la universal, Ortega es una de nuestras más altas cumbres. Es más, mucho más, que un *filósofo* racionalista o vitalista. Es un grandioso filósofo. Universal. No necesita como otros, por ejemplo, Hegel, Goethe, o Mann ser *traducido*. Entra de modo sencillo, cervantino, en la mente del lector. Aquí, pues, sólo deseo resaltar la importancia de esa crítica a la vinculación entre *intelectualismo* y *revolución* que los *especialistas* en Ortega tienden a eludir, o peor, utilizan para desprestigiar al filósofo acusándolo de conservador, reaccionario y enemigo de la democracia y, otras veces, de todo lo contrario.

El *estudio* de Ortega sobre la vinculación entre el radicalismo idealista y la revolución moderna es irreductible a ninguna otra filosofía de su época y de la nuestra. El *análisis* de esa conexión es tan original que aún hoy sigue vigente; es una *fórmula* magistral para entender, criticar y superar la perversidad de las políticas *idealistas*, es decir, de las ideas al margen de la historia y la realidad social y económica, que representan tanto las corrientes ideológicas de lo *políticamente correcto* como de los movimientos sociales actuales de carácter revolucionario. La *investigación* nítida y precisa sobre la estrecha relación entre el racionalismo y la rebelión de las masas, entre el idealismo y la revolución, entre la filosofía idealista y el populismo ideológico es asunto sustancial de la filosofía de Ortega. El estudio, análisis e investigación llevada a cabo por nuestro filósofo de ese enlace, unión o empalme entre pensamiento idealista y acción política de carácter revolucionario, no sólo es un hilo conductor de la filosofía de Ortega, como lo fue para otros muchos pensadores del XIX y del XX, sino que también es su aportación sustantiva para comprender el *politicismo integral* o totalitarismo de las sociedades del siglo XX. En pocas palabras, quien no entra en la íntima conexión de idealismo y revolución, de ideas y políticas, deja inédita, sin actualidad y sin fuerza, la filosofía orteguiana, porque desaparece la genuina crítica que lleva a cabo Ortega de la filosofía idealista y de la política revolucionaria y, por supuesto, contrarrevolucionaria, porque al fin lo que importa es traer algo nuevo que no caiga en el primitivismo de tipo bolchevique o fascista. «Dos seudoalboradas» que, en sus palabras, «no traen la mañana de mañana, sino la de un arcaico día, ya usado una o muchas veces; son primitivismo. Y esto serán todos los movimientos que recaigan en la simplicidad de entablar un pugilato con tal o cual porción del pasado, en vez de proceder a su digestión» [321].

Por desgracia, los libros, los trabajos, las tesis doctorales, los artículos, los estudios bibliográficos y las monografías pedagógicas para acercarnos a esa genial contribución de Ortega son escasos por no decir inexistentes. La delicada y compleja reflexión de Ortega sobre el *totalitarismo*, o mejor, sobre las perversidades políticas que se derivan del idealismo desaparece de su obra por la estulticia y maldad de sus comentaristas. Son pocos los que atisban la relevancia de esa contribución. No es extraño que en esta España de valores invertidos cualquiera con una devaluada credencial universitaria, después de despreciar la noción de modernidad de nuestro filósofo, lo trate de antiliberal y antidemócrata. Desprecian el poderío intelectual de la crítica al idealismo de Ortega para el desarrollo de las sociedades democráticas, o peor, convierten la crítica a la revolución de Ortega en un pretexto para escupir [322] sobre la obra del filósofo. Es lo que hace el profesor Cerezo Galán al decir: «La conexión explícita que aquí se propone entre la ideología racionalista y la rebelión de las masas pertenece a la médula del pensamiento orteguiano, aunque a su propio autor se le ocultaran a veces los implícitos de su posición». Ese conato de objeción ha sido precedido por una afirmación insultante: «Ortega no ha sabido establecer nítidamente la conexión entre el racionalismo como filosofía y como ideología popular».

La posición política de algunos profesores vela lo evidente. Bastaría abrir al azar cualquier libro de Ortega, por ejemplo, *España invertebrada*, para desmontar esa fatua *observación*. Bastaría leer despacio cualquier artículo de Ortega, escrito entre 1913 y 1937, en torno la situación política de España para despreciar por vacua la "objeción" del profesor Cerezo. Bastaría leer y pensar una nota puesta por Ortega a pie de página para olvidarnos de esas absurdas conjeturas; he aquí una de esas sencillas, vitales y filosóficas notas de Ortega: «Porque al olvidarnos de analizar con sumo respeto la realidad, propendemos ligeramente a declarar indebidas muchas cosas que poseen un profundo sentido moral. Así se ha deducido frívolamente que son injustas las diferencias jerárquicas, sin las cuales no hay sociedad que pueda nacer ni persistir» [323]. Sí, quien no respeta lo real, sin duda alguna, puede cometer las mayores atrocidades; Dios nos libre de quienes construyen castillos en el aire; en fin, en nombre de la ética y de la razón práctica se han cometido siempre los peores crímenes incluidos los intelectuales. Todo eso y más puede extraerse de la citada nota de Ortega a un texto todavía más sabroso: «Desde el punto de vista "ético" o "jurídico" no se puede construir el ideal de una sociedad. Ésta fue la aberración de los siglos XVIII y XIX. Con la moral y el derecho solos no se llega ni siquiera asegurar que nuestra utopía social sea plenamente justa» [324].

El hombre-masa, el bárbaro especialista, es incapaz de ver con la

mirada limpia del hombre sencillo y de pueblo. Los asuntos clave de la filosofía de Ortega son tergiversados sistemáticamente por los *sabios* orteguianos. El contraste entre las posiciones de quien lee a Ortega por placer o, por el contrario, por obligación académica es terrible. La valoración de Ortega es diametralmente opuesta entre un lector normal y un *especialista*. Las opiniones alambicadas de los ideólogos y profesores que leen a Ortega para adornarse con sus escritos no quieren ver lo evidente. Eso que cualquier lector lego en *filosofías académicas* observa fácilmente en sus libros, a saber, la crítica al idealismo revolucionario va unida al rescate de la vida democrática de las garras del politicismo integral, del populismo doctrinario, en fin, del *totalitarismo* para potenciar el desarrollo de individuos excelentes, minorías, que se exigen a sí mismas más que a los demás. Eso, precisamente, es lo que no quieren ver los profesores de Filosofía. Es raro que los *ideólogos* universitarios sólo hallen barruntos, alguna cita a pie de página y comentarios menores, a lo que ve cualquiera que lea a Ortega con sencillez. Resulta casi atrabiliario que haya *estudiosos*, especialistas en su obra, a los que no parece decirles nada que Ortega defienda la identidad individual, la libertad, haciéndola compatible con la nación, la *identidad colectiva*, y la democracia a través de su crítica al hombre-masa. ¡Un escándalo!

No tengo otra palabra mejor que *escándalo* para referirme a la carencia de trabajos de entidad académica sobre la mayor aportación de Ortega a la filosofía de nuestros días. ¡Pobre vida académica! La universidad española y cientos de instituciones académicas y culturales están vacías. Muertas. No me sorprende que cierren Facultades de Filosofía. Lo sorprendente es que sigan abiertas. No existen estudios de entidad sobre la mayor aportación de Ortega a la filosofía contemporánea: su crítica al idealismo es inseparable de la crítica a la *revolución* —o contrarrevolución— y viceversa. Más aún, toda su obra política desplegada en la prensa es imprescindible para comprender su crítica al idealismo. Dicho de otro modo, el discurso político desarrollado por Ortega a través de sus análisis de una determinada situación política, o sea, eso que hoy se llamaría un estudio de *coyuntura histórica*, son genuinos textos de filosofía. Es imposible separar, como todavía se sigue haciendo, la filosofía contenida en sus artículos políticos de los libros que pasan por ser sus obras propiamente filosóficas, por ejemplo, *En torno a Galileo* o *La idea de principio en Leibniz*. Eso es un gravísimo error que imposibilita ver el cuerpo entero de una gran filosofía. Desconectar *la* filosofía de Ortega de sus artículos y ensayos de análisis en torno a la vida política, incluidos los dedicados a la organización de dos importantes asociaciones, La liga de Educación Política y la Asociación al Servicio de la República, y los discursos de sus intervenciones parlamentarias,

es una de la mayores atrocidades que se han perpetrado contra Ortega y que aún siguen cometiéndose. Los discursos en las Cortes, los artículos políticos en los periódicos, los ensayos mundanos en las revistas, las conferencias en universidades e instituciones culturales son imprescindibles, a veces esenciales, para entender, disfrutar y continuar su filosofía.

En todo caso, este tipo de obra política, ensayismo político en los periódicos, da visibilidad a la Filosofía como algo estrechamente unido a la vida social. Esta idea del filósofo presente en la vida pública, aunque no oficial, proseguida por muchos de sus discípulos, nos recuerda esa seña de identidad de Ortega clave de su magisterio: es un filósofo-ciudadano. Socrático. Su pretensión no es otra que desarrollar la democracia como cultura democrática. Resulta, pues, perverso dejar de lado los textos políticos de Ortega para analizar su crítica *puramente filosófica* —así dicen los cursis profesorcitos de Filosofía— al idealismo. Quien rompe ese vínculo entre *política* y *filosofía* es, por lo pronto, alguien que comete un crimen de guante blanco, o sea nos hace perder el tiempo, como diría Ortega, y además oculta el principal objetivo del filósofo madrileño que no es otro que elevar el nivel de la política española. De ahí que criticase sin piedad tanto la política *de* ideas, o mejor dicho, sólo de ideas, como la política *sin* ideas: «Yo he sostenido que en los dos últimos siglos de Europa la política ha padecido un exceso de intelectualidad, con perjuicio de las dotes intempestivas. El caso de Roma es perfectamente inverso: sobra de don de mando —terquedad, dureza y soberbia— y falta de aquel mínimo de deporte intelectual que mantiene alerta el espíritu y le permite modelarse blanda y exactamente sobre la cambiante realidad. En esto, como en todo lo vital, el acierto es cuestión de tacto y mesura. Ni política *de* ideas, ni política *sin* ideas» [325].

Exactamente ese *ni* y *ni* es lo que desarrolla en toda su obra *propiamente* política, o mejor, de análisis de la circunstancia política. Es la mejor Teoría Crítica sobre la soberbia racionalista y el triunfo de de la rebelión de las masas de nuestro tiempo. Ahí reside el tacto y la mesura de Ortega. Su intervención permanente en la vida pública a través de la prensa es decisiva para conocer su filosofía. Es el ámbito de encuentro del filósofo con su filosofía. Sin ese suelo el filósofo-ciudadano, Ortega, desaparece. Por lo tanto, no puede estudiarse con sensatez la crítica al idealismo revolucionario que lleva a cabo Ortega centrándose, por ejemplo, en su obra *¿Qué es filosofía?,* y dejando a un lado sus textos sobre la Segunda República española o *La rebelión de las masas.* Error en el que caen, dicho sea de paso, grandes especialistas que han tratado con esmero su crítica al idealismo. Me parece que el desconocimiento de la obra política de Ortega que,

durante el franquismo, estaba motivado por una «deliberada ruptura con el pasado», ha persistido de uno u otro modo en la política cultural de la etapa democrática. Ha sido una forma enrevesada y atrabiliaria de mantener oculta una extraordinaria obra de filosofía política.

Nadie en la filosofía del siglo XX puede compararse en perspicacia a Ortega en esa crítica a la arrogancia del idealismo, precisamente, porque ha bajado a la arena pública. Tampoco ha ahorrado razonamientos críticos contra quien ha hecho de la política un campo de un brutal decisionismo o irracional pragmatismo. Su crítica ha descendido a la arena política, e incluso electoral, para elevarse con un pensamiento raciovitalista. Ha puesto a prueba en la historia la superación del idealismo, que implicaría, por un lado, la desaparición de la utopía revolucionaria y, por otro lado, la crítica del hombre-masa. La objeción sustancial al modo de pensar del filósofo-idealista coincide con la objeción al hombre-masa: «Creer que se puede ser lo que no se es». Tengo la sensación de que el desaliño conceptual, la fatua vanidad de esos profesores falsamente cosmopolitas, a la hora de tratar una idea fundamental de Ortega, le da la razón a nuestro filósofo sobre el triunfo del hombre-masa en las sociedades actuales. Estos profesores, ya convertidos en liliputienses mandarines de nuestra raquítica universidad, no enjuician las ideas de Ortega, sino que pretenden negar al hombre.

Sí. Quien acusa de antiliberal a Ortega por tener un concepto simplista de modernidad, en verdad, no cuestiona su crítica del idealismo, sino que pretende negar al hombre Ortega. Quien insulta a Ortega porque no ha reconocido explícitamente la vinculación entre idealismo y revolución, racionalismo abstracto y hombre-masa, no es irrespetuoso con sus ideas sino que es incapaz de respetar al hombre Ortega. Quien cegado por la ideología no ve que el liberalismo, junto a la defensa de la democracia liberal, es constitutivo de la personalidad de Ortega, está atacando al hombre Ortega. La crítica *ad hominem* descalifica como intelectual a quien la ejerce. Porque Ortega era, por encima de cualquier otra consideración, un hombre. Dionisio Ridruejo fue inteligente y sagaz al escribir su semblanza: «Don José era un hombre. Nunca he conocido nada menos sofisticado, espiritado, afectado o cualquier otra cosa que suponga el sentimiento defectivo que hace añadir a la palabra hombre algún condimento de personalidad sobrepuesta. Su personalidad y su vitalidad me parecieron desde que lo conocí la misma cosa y las dos eran —no se disfrazaban de— avidez e inteligencia» [326].

Ese hombre, Ortega, nos enseñó que es imposible ser genuinamente un hombre sin libertad. Pero, por desgracia, la sociedad española en general, y la universidad en particular, tienden a restarle importancia

a esa idea. Éste es el drama de nuestra cultura: el hombre-masa, bien en la figura del señorito-satisfecho o en la del bárbaro-especialista, es proclive a destruir todo aquello que le da vida. Fue la gran denuncia de Ortega. Por justificarlo, por razonarlo, o sea por criticarlo, pagó un alto precio. Todavía lo sigue pagando. Consiguió liberarse de los grilletes idealistas y salió de la caverna. Vio la luz del mediodía, y regresó para liberar a sus antiguos compañeros de presidio, pero los esclavos no sólo no se dejaron liberar, sino que quisieron matarlo. ¡Lo asesinaron! Ortega leyó con claridad el mito de la caverna de Platón para la España de su tiempo y del nuestro: «Toda vida, todo proyecto de vida acaba en un fracaso».

Esa frase, recogida en varios lugares de la obra de Ortega, oída de sus propios labios, poco antes de su muerte, impresionó a Ridruejo, pero aún hoy nos sigue impresionando; Ortega volvió a adelantarse a nuestro tiempo: su designio filosófico está fuera de la agenda educativa, política y cultural de España. Merece la pena recordar el comentario de Ridruejo: Hablamos de las vidas de varios hombres malogrados. Y Ortega me dijo con un tono de inequívoca amargura autobiográfica: «Toda vida, todo proyecto de vida acaba en un fracaso». Me impresionó mucho. Esto lo decía la mente más poderosa y original que España había dado en un par de siglos al menos y un hombre que discutido y hasta odiado en ciertos casos, secundado hasta la máxima devoción en otros, admirado generalmente y en el peor caso contemplado como un espectáculo intelectual singularísimo, había sido cuanto se puede ser en el orden intelectual de un país poco dado al reconocimiento. Y, sin embargo, su amarga sentencia sonaba a sinceridad profunda. A innegable verdad subjetiva. Desde lo que fue su ambición, había visto frustrarse, en alguna medida, su proyecto biográfico, su programa de creación y de acción. [327]

Por fortuna, ha habido grandes intelectuales, incluso generaciones enteras, que han seguido a Ortega en su defensa de la libertad. Esta tarea ya exige otro capítulo, que comenzará por tomarse muy en serio la terrible condena de la filosofía de la razón vital dictada por algunos de sus sedicentes seguidores, pero sobre todo desarrollará la proyección de la filosofía del gran maestro en algunos de sus grandes discípulos.

274 GARCÍA-PELAYO, M.: *Obras Completas*, III. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991, págs. 3.183-3.184.

275 OC IV, 822. Uno de los grandes seguidores de Ortega, gran ensayista y mejor poeta, desarrolló y profundizó de múltiples maneras, porque grande y vigente es su obra, esta idea de la política Ortega. Me refiero a Octavio Paz. He aquí una muestra: La ciudad moderna se abre «a la historia […de ahí proviene la dignidad de la política]: deja de ser el arte de ganar o conservar el poder y se transforma en el

juego donde se juega el porvenir de los hombres. Un juego que jugamos entre todos y que exige un mínimo de libertad para realizarse. El espacio donde se despliega la libertad política es circo, arena, teatro, tribunal, academia filosófica, laboratorio científico e iglesia al aire libre, todo junto. A veces es un pequeño cuarto donde se reúne en secreto un comité; otras más es un campo de batalla grande como el planeta. El juego de la política colinda por un lado con la filosofía y por el otro con la guerra. De una u otra manera, por las ideas o por las armas, es una forma de crítica […]. La política se convierte en el dominio de todos». Cfr. PAZ, O.: *Obras completas*, 8. FCE/Círculo de Lectores, México, 1998, pág. 545. Cfr. *infra* el capítulo 7.

276 Cfr. MAESTRE, A.: *Viaje a los ínferos americanos*, ed. cit., págs. 112 y ss.

277 OC IV, 378.

278 *Ibidem*, pág. 487.

279 OC I, 747.

280 GAOS, J.: «Alfonso Reyes o el escritor», en WILLIS ROBB, J. (comp.): *Más páginas sobre Alfonso Reyes*, vol. III, primera parte. El Colegio Nacional, México, 1996, págs. 313 y ss.

281 LEZAMA LIMA, J.: «La muerte de José Ortega y Gasset», en *Revista Orígenes*. La Habana, 1956, núm. 40. Cfr. LEZAMA LIMA, J.: *Imagen y posibilidad.* Ed. Letras Cubanas, La Habana, 1981, pág. 154.

282 OC V, 341.

283 PAZ, O.: *Obras completas,* 3. FCE/Círculo de Lectores. México, 1991, pág. 297.

284 *Idem*.

285 OC IV, 197.

286 OC III, 648.

287 REYES, A.: *Obras completas*, IV. FCE, México, 1956, pág. 258.

288 OC I, 793.

289 Cfr. *infra*, II. 6.

290 OC II, 541 y 542. Las cursivas son mías.

291 Cfr. MAESTRE, A.: *La escritura de la política* . CEPCOM, México, 2000, págs. 206 y ss.

292 *Ibidem*, pág. 206.

293 Cfr. OC X, 633, Aunque a Ortega le resultaba antipático el término totalitarismo, es claro que su defensa de la democracia se enfrentaba directamente con la base del totalitarismo, a saber, la confusión de los planos del poder, el derecho y el saber. El poder público, en definitiva, «tiende siempre y dondequiera a no reconocer límite alguno. Es indiferente que se halle en una sola mano o en la de todos. Sería, pues, el más inocente error creer que a fuerza de democracia esquivamos el absolutismo»; cfr. OC II, 542.

294 OC IV, 848.

295 OC II, 541 y 542. No creo que sea necesario explicar que al lado de este texto algunos comentaristas actuales del liberalismo político de Ortega apenas pasan del abecedario de la teoría contemporánea de la democracia. Cfr. como *ejemplo* de esta limitación: ZAMORA BONILLA, J. (ed.): *Guía Comares de Ortega y* Gasset. Editorial Comares, Granada, 2013, págs. 266 a 277. Ortega sigue a Constant y se adelanta a la distinción de Berlin entre *libertad negativa* y positiva, cfr.: CONSTANT, B.: *Escritos políticos*, trad. de Mª. L. Sánchez Mejía. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, págs. 257 y ss. BERLIN, I.: *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, trad. de A. Rivero. Alianza Editorial, Madrid, págs. 47 y ss. *Vid*. MAESTRE, A.: *Meditaciones de Hispano-América*, ed. cit., págs. 122 y ss.

296 OC IV, 420. Las cursivas son mías.

297 He aquí una cuestión clave que algunos comentaristas de Ortega han eludido con poca elegancia, por ejemplo, el católico Aranguren llegó a decir que él no lo

trataba porque tampoco lo había hecho Ortega. «El tema de la ética política […] no puedo tratarlo aquí porque Ortega tampoco lo ha tratado» (cfr L. ARANGUREN, J. L.: *Obras completas.* Volumen 2: *Ética*. Editorial Trotta, Madrid, 1994, pág. 535). Falso. Toda la obra de Ortega está animada por el estro de «elevar el nivel de la política en España», según declara Ortega varias veces en su vida. Si esa cuestión no es central para construir una ética política, entonces no sé a qué llamamos *ética política*.

298 OC IV, 432 Cfr. también *El tema de nuestro tiempo y El prólogo para alemanes.*

299 OC V, 97.

300 OC X, 284.

301 *Ibidem*, págs. 354 y 361.

302 *Ibidem*, 365.

303 OC I, 711.

304 *Infra* capítulos 9 y 10.

305 OC I, 711.

306 OC IV, 420.

307 *Ibidem*, 451. Cfr. también *Sobre el fascismo. Sine ira et studio.*

308 CANETTI, E.: *Masse und Macht*. Claassen Verlag. Hamburg, 1960. Hay traducción española en *Obras completas* I. Traducción de J.J. del Solar. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores. Barcelona, 2002.

309 OC IV, 382.

310 *Ibidem*, págs. 383 y 384.

311 OC I, 126. Vid. MAESTRE, A.: *La escritura de la política*. 2ª ed. Ediciones Clásicas y del Orto, Madrid, 2011, págs. 119 y ss.

312 ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras completas* XI, Alianza Editorial y Revista de Occidente, Madrid, 1983, pág. 302.

313 Valga citar aquí un ejemplo reciente de ese tipo de barbarie *académica* perteneciente a dos sedicentes especialistas en la obra de Ortega: «La tesis de Simeoni se centra en la temática de *La rebelión de las masas*, pero, sin embargo, a la hora de explicar el pensamiento político de Ortega, lo enmarca en gran medida en la etapa del franquismo (p.27). Esto desvirtúa un poco la forma que Ortega tenía de concebir la política, pues muchos de sus planteamientos tuvieron estrecha relación con el día a día de otros periodos históricos: la Restauración, la Dictadura de Primo de Rivera y la II República. Porque si, como algunos intérpretes dicen, el periodo más o menos largo que abarcaría la segunda parte de la República, la guerra civil española y el franquismo corresponde al de un Ortega conservador, no es de despreciar que otro periodo, también más o menos largo, es el de Ortega que políticamente se sumerge en el socialismo, el reformismo y el liberalismo democrático». Cfr. Prólogo de Andrea Donofrio y Enrique Cabrero Blasco (Historiadores y colaboradores del Centro de Estudios Orteguianos Fundación J.Ortega y Gasset, Madrid), págs. 9-10, a la obra de SIMEONI, M: *Una democracia morbosa. Viejos y nuevos populismos.* Prólogo a la ed. española de Andrea Donofrio y Enrique Cabrero blasco. Prefacio de S. Ceccanti. Trad. de Mª del Carmen Otero Fernández y M.ª E. Sancho Cabezas. Madrid, Unión Editorial, 2015. Colección La Antorcha. No se merece el acertado libro de Simeoni ese prólogo.

314 MOLINUEVO, J.L.: *El idealismo de Ortega*. Narcea Ediciones, Madrid, 1984, pág. 121. Por cierto, este autor suaviza el tono y el fondo de la crítica a Ortega en su *Para leer a Ortega*. Alianza Editorial, Madrid, 2002, págs. 149 a 151, aunque también aquí sigue cayendo en el manido reproche de que el último Ortega es un *liberal conservador* que casi desprecia la democracia, cfr. pág. 184. Ya es casi un lugar común, casi un chascarrillo de malos académicos, emborronar páginas para insinuar con maledicencia que el *último liberalismo* de Ortega es incompatible con la defensa de la democracia, cfr. por ejemplo, *Guía Comares de Ortega y Gasset* (edición de

Javier Zamora), ed. cit. págs. 252 a 254, 277, 278 y 283.
315 MAESTRE, A.: *El poder en vilo*. Editorial Tecnos, Madrid, 1994, capítulos V y VI.
316 OC VIII, 285.
317 *Idem*.
318 *Idem*.
319 OC III, 627.
320 OC IV, 431.
321 *Ibidem*, 432.
322 CEREZO GALÁN, P.: *La voluntad de aventura*, ed. cit., págs. 71 y 72.
323 OC III, 488.
324 *Ibidem* , pág. 487.
325 OC II, 649.
326 RIDRUEJO, D.: *Casi unas memorias*. Península. Barcelona, 2007, pág. 542.
327 *Ibidem*, pág. 545.

7.

La crítica de Ortega y sus discípulos al idealismo y la revolución Todo rebelde, por solo el movimiento que le yergue frente al opresor, aboga, pues, por la vida, se compromete a luchar contra la servidumbre, la mentira y el terror, y afirma en una fracción de segundo, que estos tres azotes hacen reinar el silencio entre los hombres, los oscurecen unos a otros y les impiden volverse a encontrar en el único valor que puede salvarles del nihilismo, la larga complicidad de los hombres en lucha con su destino.

(Albert Camus: *El hombre rebelde*) Si dejo aparte la obra de María Zambrano, creo que ha sido Gaos el primero que ha estudiado *formalmente* la trascendencia de la crítica de Ortega al idealismo. Los resultados de ese trabajo, lejos de ser ambiguos, son una condena en toda regla de la filosofía de Ortega. Todos los rodeos del alumno para ajustarle las cuentas al maestro pasan por Heidegger, pues que, al final, el programa de Ortega para desmontar las perversidades contenidas en el racionalismo en general, y el idealismo en particular, lo habría llevado a cabo antes el alemán que el español. Eso fue algo que no pudo soportar Ortega, quien a partir de 1927, fecha de publicación de *Ser y tiempo*, hizo de esa cuestión un asunto psicológico o enfermizo para probar a toda costa su originalidad frente a Heidegger. Esta corriente de *investigación crítica*, iniciada por Gaos después de la muerte de Ortega, fue seguida por Ciriaco Morón Arroyo, a finales de los sesenta, Pedro Cerezo Galán y los ultracatólicos españoles, en los ochenta, Antonio Regalado García, en los noventa, y así hasta nuestros días…

La degradación de esa crítica gaosina ha sido imparable hasta convertirse en ideología. Hoy es un terrible tópico utilizar a Heidegger para vejar a Ortega; sí, cualquier profesor de Filosofía de la Universidad española no se priva de citar a Heidegger, el filósofo del nazismo, para insultar con sonrisa de suficiencia al gran maestro del liberalismo, Ortega. Y, ya puestos a *tomar partido* por Heidegger, se oculta lo más importante: que la crítica de Ortega al idealismo es

inseparable de su crítica a la revolución, a la rebelión de las masas. De una tacada se suprime lo decisivo de su pensamiento. Error en el que persisten incluso quienes no utilizan la vía de Heidegger para criticar a Ortega. [328] Algo similar a lo que sucede en España se repite en las universidades hispanoamericanas: la ideología sustituye a la verdad. [329] Ortega se habría convertido en *la marioneta* de Heidegger por su *angustiosa preocupación* por probar su originalidad frente a la del alemán. Si fuera verdad esa lectura gaosina de la relación entre Ortega y Heidegger, en realidad, esa dependencia psicológica o complejo del filósofo español respecto a *Ser y tiempo*, la filosofía de Ortega quedaría reducida a poco más que una anécdota de carácter cultural, un ensayo de filosofía sobre el fenómeno de las masas en nuestra época.

Me parece que la visión de Gaos y sus seguidores no se sostiene. Pero, antes de adelantar críticas, procedamos con cautela. No olvidemos todo lo que tiene en común Gaos con Ortega: la querencia por el pensar. La búsqueda de una genuina filosofía de carácter sistemático y objetivo fue una constante de toda la vida de Gaos. El comienzo de las *Confesiones profesionales* reitera la idea de que la filosofía es sistema o no es, pero hay algo previo a la filosofía, es el hombre que filosofa: un filósofo, que *confiesa* públicamente su afán por alcanzar un sistema filosófico. La filosofía aspira a la objetividad desde la más estricta subjetividad del filósofo. La filosofía es, por un lado, confesión de una singular e irremplazable personalidad y, por otro lado, pretende ser objetiva y universal. Las puertas hacia la casa del escepticismo quedan abiertas de par en par. Pero, independientemente de la valoración general que hagamos de la filosofía de Gaos, es conveniente recordar que su filosofar a partir de sus *Confesiones profesionales* [330] muestra ya unas líneas de quiebra decisivas con respecto a Ortega que se harán explícitas en los extensos comentarios que escribe sobre los textos póstumos de Ortega [331]. O *filosofía* de ocurrencias o sistema filosófico es la alternativa que nos propone Gaos. Expone con sinceridad inusitada una pretensión de gran discípulo: la superación de Ortega. Aunque Salmerón, el gran estudioso de Gaos, quiere quitarle hierro a esa lucha, incluso llega a decir que los juicios duros del discípulo no proceden del «distanciamiento posterior surgido entre ellos por motivo de la Guerra Civil española» [332], creo que las *Confesiones profesionales* son una declaración de *guerra* contra la carencia de una genuina *metafísica* en la obra de Ortega.

Después de haber puesto en cuestión el liberalismo político del propio maestro [333], la gran crítica, en realidad, la llave del filósofo asturiano para liberarse de la cárcel de la razón vital no es otra que pregonar que la *filosofía* de Ortega no es genuina filosofía. Ortega siempre aspiró a publicar un gran tratado de filosofía que lo inmortalizase en el olimpo de los grandes filósofos metafísicos, pero

no lo consiguió. Fracasó porque su modo de ser, su vitalidad, hacia imposible la creación de un sistema filosófico. Gaos dedicó los últimos once años de su vida a justificar esa crítica en textos inolvidables [334]. Destacaría, entre todos ellos, el comentario al celebérrimo libro de Ortega: *¿Qué es filosofía?* Son de tal virulencia las observaciones de Gaos contra el maestro que, como ha dicho Salmerón [335] —ahora sí—, es todo un ajuste de cuentas contra quien lo había mantenido encarcelado más de treinta años en su filosofía. Oscura es la interpretación de Gaos, pero, vista desde la universidad española de nuestros días, quizá sea una de las mejores muestras de hermenéutica académica en el mundo hispánico, porque consigue algo inédito, raro, entre los comentaristas de Ortega, lo deja hablar. Vemos fluir la belleza y la verdad del texto de Ortega, entre los comentarios oportunos, a veces alambicados, y siempre guiados por la obsesión de construir un sistema filosófico. La selección de textos que hace Gaos nos confronta con dos formas filosóficas radicalmente diferentes, una, la del comentarista, movido por el afán de sistema y rigor; la otra, la del comentado, llena de sugerencias e ideas vibrantes, como si acabaran de nacer, capaz de persuadir al lector más reacio ante cualquier novedad. No ahorra elogios Gaos sobre el gran escritor que fue Ortega, pero tampoco escatima críticas a su filosofía. [336] Creó un nuevo paradigma de la filosofía [337], pero no fue consciente de su tarea. Se empeñó en construir un sistema filosófico para el que estaba incapacitado no porque no tuviera actitudes, sino porque su carácter se lo impedía. Carácter, y nunca mejor dicho que ahora, es destino. Según Gaos, se obsesionó con Heidegger y su obra *Ser y tiempo*, de 1927; de ahí que, en su curso de1929, titulado *¿Qué es filosofía?*, iniciase su ataque a esa filosofía. La cuestión de fondo que plantea Gaos es por qué Ortega no logró construir un sistema filosófico superior al de Heidegger.

No seré yo quien desconsidere en su conjunto las razones que ofrece Gaos para explicar el fracaso de Ortega, pero sí me atrevo a exponer algunos de sus límites y opacidades, que serán determinantes de la ideología desarrollada en nuestro tiempo contra la crítica de Ortega al idealismo y la revolución. Gaos inicia el análisis con una crítica despiadada al método del maestro: el *método* de las navegaciones es «una mera racionalización de su personal manera de idear escribiendo, o escribir ideando, con los naturales vaivenes —decir para desdecir— de todo espontáneo pensar y las digresiones propias de un pensar superabundante en asociaciones y ocurrencias» [338]. La conclusión no es más contemporizadora que el inicio: Ortega no sólo habría fracasado con este curso sobre *¿Qué es filosofía?*, sino que toda su obra posterior no consiguió ir más allá: «Pero lo decisivo definitivamente es el no haber sido el nivel del curso *¿Qué es filosofía?*

superado indiscutiblemente por la obra posterior. El curso puede considerarse como el esbozo de los *Principios de Metafísica según la razón vital* que Ortega leía en sus últimos cursos de Metafísica y del gran mamotreto filosófico. Pero la razón vital, que en una de sus acepciones era el conjunto o sistema de las categorías de la vida, no llegó a ser articulada en forma que superara indiscutiblemente el nivel del curso, que no rebasa en conjunto el de un curso para el gran público, a pesar de todas las expresas y repetidas pretensiones en contra» [339].

Ortega tenía razón al reclamar para sí el descubrimiento de la idea de existencia. Él había hablado, escrito y pensado sobre la existencia mucho antes que Heidegger, pero, y ésta es la gran observación de Gaos, la prioridad cronológica reclamada por Ortega para esa idea sólo tiene un interés *histórico*, porque es Heidegger quien la ha elevado al más alto rango de la filosofía del siglo veinte. [340] Ortega percibió bien el alcance de su propio descubrimiento gracias a Heidegger, pero no consiguió desarrollarlo con la profundidad del alemán ni en este curso ni, lo que es más grave, en el resto de su obra posterior. El discípulo esperaba una respuesta contundente de su maestro a Heidegger, en realidad, esperaba un libro definitivo, un tratado que contuviera un sistema filosófico de la idea de existencia, o mejor, de la vida, pero nada de eso llegó; al contrario, en su lugar, se encuentra una vez más con un conjunto de *ocurrencias*, grandiosas, sí, pero ocurrencias. [341] Este comentario final es una primera conclusión del especial *ajuste de cuentas* de Gaos contra Ortega. [342] En todo caso, Heidegger es utilizado por Gaos como escudo para enfrentarse a Ortega.

Hay una segunda conclusión no menos radical que la anterior [343], a saber, Ortega se habría enredado en esa pretensión *monomaniaca* de organizar su propio pensamiento filosófico en un sistema, que jamás alcanzó, insiste Gaos, no porque le faltaran actitudes, sino por su carácter [344]. Se cansaba Ortega de la Metafísica y se dejaba seducir por la ocurrencia o, mejor dicho, «estaba en reacción u ocurrencia o invención continuamente» [345]. En modo alguno eso significa que Ortega no pudiera hacerlo. Le sobraban dotes, pero le resultaba tedioso y dejaba esa tarea sistematizadora de sus esbozos ontológicos para «sus discípulos, a quienes más de una vez nos requirió en este sentido: le gustaba patentemente, la idea de que sus discípulos, no sólo entendiésemos lo que no explicaba y adivinásemos lo que no decía, sino que le hiciésemos la parte de su obra que le resultaba ingrata a quien no le resultaba grata más que la voluptuosidad de la espontánea ideación ocurrencial, inventiva» [346].

Gaos asume con gusto la labor sugerida por el maestro. Lleva a cabo una filosofía sistemática que tiene su máxima aspiración en hacer feliz

la convivencia entre el filósofo, o mejor, su biografía, y la filosofía, universalidad, que propone. No es el momento de enjuiciar el éxito o el fracaso de esa tarea [347]. No entraré en esa discusión. El problema grave es otro. Aseguradas por Gaos algunas líneas de continuidad de la filosofía creada por Ortega, deberíamos preguntarnos por las rupturas, las discontinuidades, o peor, las negaciones de la obra orteguiana llevadas a cabo por el propio Gaos que serían, hoy, capitales para entender y transformar nuestra época. Supuesto que hubieran sido aceptadas por el lector de este libro las dos grandes críticas gaosinas que he tratado se sintetizar en las páginas anteriores [348], a saber, ni fue un genuino liberal, puesto que no se alineó en el bando del Gobierno de la Segunda República, ni fue un filósofo sistemático del rango de un Heidegger, porque la crítica de éste al idealismo fue superior a la de Ortega, creo que estamos —tanto el lector como quien le escribe— legitimados para preguntarnos: ¿fue Gaos realmente justo y honesto con Ortega?, o mejor, ¿qué doctrina sustancial del gran maestro abandonó, o peor, negó Gaos para que no fuera seguida por la filosofía de lengua española? La respuesta es inmediata y sencilla: jamás asoció la crítica al idealismo a la crítica del propio Ortega a la revolución y al triunfo de la rebelión de las masas.

Porque despreció la doctrina orteguiana de la rebelión de las masas, es decir, la defensa de la democracia a partir de la libertad del hombre excelente, es tan poco comprensivo y hasta cruel con la crítica de Ortega al idealismo. Gaos llega a decir que Ortega no aporta casi nada, salvo el modo de expresar la crítica al idealismo: «En cuanto a las consideraciones sobre el cambio en la historia de la filosofía del siglo pasado al presente, a las caracterizaciones de la filosofía y a la exposición y *crítica del idealismo, excepto el último punto de ésta*, no puede concedérsele a Ortega más originalidad, respecto de ideas bien clásicas o generalizadas en nuestros días, que la *exposición* y de partes o particularidades como la puntualización de la ignorancia del Universo y la clasificación de las cosas que hay, que son sumamente criticables y no llevan a cosas verdaderamente buenas» [349]. Lejos de mi ánimo entrar ahora en polémica con Gaos sobre su interpretación de la relación entre Ortega y Heidegger, que por cierto coincide con casi todos los críticos de origen cristiano de la obra de Ortega, pero no puedo dejar de mencionar aquí que para Ortega, como también lo fue para Hegel y quizá para la historia entera de la filosofía, la forma de exposición es tan importante como lo expuesto. No es una cuestión menor la exposición, como pudiera desprenderse de la cita de Gaos [350]. Aunque sólo fuera porque Ortega ha sido uno de los más grandes en el arte de la exposición de la filosofía y la historia de la filosofía, cabía esperar un poco más de generosidad por parte del discípulo en

su terrible *ajuste de cuentas* con su maestro, quien desde muy pronto en su carrera filosófica supo que «quienes afectan desdeñar la forma literaria ignoran hasta qué punto es una misma cosa con nuestra facultad de pensar y sentir. El estilo no es consecuencia de una elección. No se escribe como se quiere, sino como se puede. Es decir, se escribe como se es, como se piensa y como se siente» [351]. Ortega escribió como un hombre libre, que piensa y siente más allá del deber ser del moralista. Ahí radica la novedad de su crítica al idealismo y a la revolución: «Sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es*» [352]. Eso no es una vuelta al pre-idealismo sino la asunción de la filosofía idealista para superarla. ¿Cómo no va ser importante la posible razón contenida en un deber ser genuinamente fundamentado? Claro que lo es, los límites de la razón son siempre respetables… Otra cosa es considerar absoluto el deber ser. Éste es parcial, fragmentario e insuficiente. Fue muy consciente, desde el inicio de su obra, de que su crítica al idealismo, a la razón pura práctica [353], no podía completarse sin la crítica a la política idealista.

Se trataba de la superación del idealismo como manera del pensar en todo y, sobre todo, en el ámbito de la política. La superación del idealismo significaba recibir o asumir el pensamiento del *deber ser* para rescatar en él lo que precede a ese pensamiento mismo, o sea, el *es:* Cuando hoy se plantea la cuestión de cómo *debe ser* la sociedad, casi todo el mundo entiende que se pregunta por la perfección ética o jurídica del cuerpo social. Queda así la expresión normativa *deber ser* reducida a su significación moral, y ello hasta el punto de que casi se ha olvidado que la sociedad y el hombre contienen otros muchos problemas extraños por completo a la moralidad y a la justicia. De esta suerte, cuando se elabora el ideal social, cuando se especula sobre aquel tipo más perfecto de sociedad que *debe* sustituir a los actuales, se incluyen en él tan solo mejoramientos éticos y jurídicos, dejando fuera todas las demás cuestiones que son moralmente indiferentes. Pero es el caso que estas cuestiones indiferentes para la moral de una sociedad son de una importancia superlativa para su existencia. [354]

Ortega no es alguien movido por un *anti deber ser*. No es *anti idealista* ni anti nada. Nunca lo fue. Sólo muestra que la opción extrema por el deber ser puede fácilmente convertirse en una obcecación. De ahí que su pretensión filosófica, hegeliana, no pueda ser más clara: hay que superar el idealismo a través de su asunción. Eso es tan evidente en la obra de Ortega, desde sus inicios, como obvio es que a una sociedad hay que exigirle antes que justicia *sentido común* o salud pública: «Antes que ser justa una sociedad tiene que ser sana, es decir, tiene que ser una sociedad. Por lo tanto, antes que la ética y el derecho, en sus esquemas de lo que *debe ser*, tiene que hablar el buen sentido con

su intuición de lo que *es*» [355].

Y ese *es* nos marca la ruta a seguir: no hay sociedad sana «sin una minoría egregia». Miremos a los mejores y agotemos el campo de lo posible, de lo real, del Ser, antes que perdernos el campo del deber ser: «Volvamos la espalda a las éticas mágicas y quedémonos con la única aceptable, que hace veintiséis siglos resumió Píndaro en su ilustre imperativo "llega a ser lo que eres". Seamos en perfección lo que imperfectamente somos por naturaleza. Si sabemos mirarla, toda realidad nos enseñará su defecto y su norma, su pecado y su deber» [356]. O miramos bien lo real o nos perdemos en sueños idealistas. He aquí sintetizada, una vez más, la crítica de Ortega al idealismo, imposible de entender sin su crítica a las políticas radicales y revolucionarias. Repare, estimado lector, que las citas que acabo de hacer están extraídas de un libro, o mejor, de uno de los panfletos políticos más gloriosos que ha dado la historia del pensamiento político español: *España invertebrada*… Utilizo la palabra *panfleto* en su acepción más noble: resumen o escrito breve sobre un problema para movilizar con energía no exenta de agresividad a sus lectores.

En fin, al margen de que tuviera o no enjundia filosófica el debate entre Heidegger y Ortega, según lo analizaba Gaos, e independientemente de que el transterrado tomara claro partido por el primero, lo decisivo y sustancial es que el discípulo al rechazar la crítica idealista de Ortega, a través de Heidegger, nos estaba ocultando lo esencial del pensamiento político de Ortega: su crítica a la rebelión de las masas y la revolución, sin importarnos ahora que ésta se llamara fascista o bolchevique, mexicana o rusa. Dejaba de lado lo sustancial y situaba al pensador del liberalismo y la democracia entre los pensadores más *reaccionarios* de nuestra época, como ya pusimos en evidencia más arriba. [357] En la trampa de Gaos han caído muchos intérpretes de Ortega, pero, por fortuna, otros han intentado eludirla, es decir, han apostado por la verdad y han rechazado la ideología. En este punto siempre será un ejemplo de honradez filosófica el ofrecido por Antonio Rodríguez Huéscar, quien ha barruntado con criterio la repercusión política de la crítica orteguiana al idealismo. Sobresale este antiguo alumno de Ortega por su mirada limpia y precisión en sus comentarios. Permítanme una brevísima presentación de este filósofo para que se hagan cargo del respeto que me merece y, de paso, nadie mal interprete mi posible objeción al tratamiento que ofrece de la crítica de Ortega al idealismo.

La sinceridad fue el estímulo de su obra. Quien lea sus magníficas investigaciones sobre Ortega, podrá comprobar la verdad que contienen las palabras que puso en la introducción a su *Semblanza de Ortega*: Vamos ya siendo pocas las personas que quedamos vivas —dentro de pocos años no quedará ninguna— de las que conocimos,

tratamos y recibimos directamente, en edad juvenil y adulta, el don inestimable de su magisterio y amistad. Por eso, y ya en la vista de ese solo hecho, considero no sólo deseable, sino hasta obligado, que los que nos hallamos en privilegiada situación —y con independencia del grado de acierto, lucidez, inteligencia y profundidad, con que cada cual pueda hacerlo (en lo que, sin duda, habrá las naturales diferencias)— aportemos nuestra personal visión del hombre y del maestro, sin más exigencia que la del respeto a las que el propio Ortega consideró leyes básicas de toda perspectiva adecuada —léase verídica—, a saber: que sea sincera, fiel al particular punto de vista de cada uno y bienintencionada o, dicho en sus propios términos, regida por el principio del *amor intelectual*. [358]

El *principio* del amor intelectual, dicho sea para explicar uno de los orígenes de los males que aquejan a la actual universidad española, fue fracturado en España por la generación que siguió a la de Rodríguez Huéscar y Julián Marías. Pocos de esa generación leyeron y estudiaron a Ortega con la sinceridad que lo hicieron sus discípulos directos. Fueron poquísimos, entre los autores que recibieron su magisterio de modo directo, los que trataron su obra malintencionadamente. El comportamiento de esa generación con el filósofo Ortega está en las antípodas de lo que sucedió durante el final del régimen de Franco y la democracia postfranquista. También ahora resulta casi una rareza, una excepción, hallar estudios sinceros y honrados sobre Ortega regidos por el principio del amor intelectual, es decir, por el *afán de comprensión* que expresó de forma inolvidable al comienzo de sus *Meditaciones del Quijote*: «Yo quisiera proponer estos ensayos a los lectores más jóvenes que yo, únicos a quienes puedo, sin inmodestia, dirigirme personalmente, que expulsen de sus ánimos todo hábito de odiosidad y aspiren fuertemente a que el amor vuelva a administrar el universo.

Para intentar esto no hay en mi mano otro medio que presentarles sinceramente el espectáculo de un hombre agitado por el vivo afán de comprender. Entre las varias actividades de amor sólo hay una que pueda yo pretender contagiar a los demás: el afán de comprensión» [359].

Nuestros universitarios han sido poco generosos a la hora de manifestar ese *afán de comprensión*, o *locura de amor*, que es una de sus traducciones de un diálogo platónico, con la filosofía de Ortega. Por eso, y porque ni siquiera han tenido la valentía de tratarlo como un genuino enemigo, tenemos que desconfiar de esa gente. También yo desconfío, como Ortega me enseñó, «del amor de un hombre a su amigo o a su bandera cuando no le veo esforzarse en comprender al enemigo o a la bandera hostil» [360]. ¡Qué pocos en los últimos años han tratado de comprender al *enemigo* Ortega! Así está el pensamiento

y la acción política en España. ¡Cuánta distancia entre las semblanzas de discípulos como Rodríguez Huéscar y los *aproximamientos* últimos al pensamiento jovial de Ortega! Comparo lo escrito por María de Maeztu [361], en los años cuarenta, y lo que se escribe ahora sobre Ortega y no puedo dejar de afirmar: todo parece ir a peor. María de Maeztu, aunque coetánea de Ortega, fue también su alumna, desde que asistiera a su primera clase de 1909. El recuerdo que nos ofrece esta inteligente educadora de la *última clase* de Ortega, en noviembre de 1935, para celebrar sus bodas de plata con la Universidad es para enmarcar: «Él ha pertenecido y pertenece por derecho propio a esas minorías, y el pueblo español no le ha regateado, ciertamente, ni la estima al escritor ni el aplauso al artista» [362]. Exactamente eso que no le regatea el pueblo, la estima y el aplauso, es lo que le niega la mayoría de la clase *intelectual* española. Diría que hoy ha crecido el brochazo grueso y el exabrupto a la hora de hablar de Ortega. Creo que en este ámbito la Guerra Civil española sigue haciendo estragos. Aún no ha sido superada.

La ideología, el prejuicio y el sectarismo a la hora de estudiar a Ortega predominan sobre eso que pretendía Rodríguez Huéscar, a saber, continuar la obra de Ortega, es decir, su «vivo afán de comprender». Eso es lo que refleja su libro *La innovación metafísica de Ortega*, cuyo principal objetivo, mostrarnos la crítica y superación del idealismo en la obra de Ortega, no podía llevarse a cabo sin reconocer previamente el estímulo que mueve al autor a escribir sobre Ortega, a saber, darle continuidad a la obra de Ortega para la cultura filosófica y política de España. Ésa es la voluntad de servicio intelectual, tan patriótica como orteguiana, que inspira este libro: «Se trata aquí —y no de otro modo debe ser considerado este libro— de prestar este servicio —todo lo pequeño que se quiera, pero ajustado con rigor a la norma que se acaba de expresar— a una empresa grande y de relevante entidad histórica: el conocimiento de Ortega; empresa que, por supuesto, debe ser tarea de muchos» [363]. El trato sincero y franco utilizado por sus discípulos directos se rompió en las siguientes generaciones. Ahora se trata de coser lo roto e intentar establecer en la España universitaria e intelectual el principio orteguiano del amor intelectual. Este principio, cuya patente intelectual lleva el nombre del judío Baruc Spinoza, dirigió el libro que Rodríguez Huéscar sobre la crítica de Ortega al idealismo. [364]

El antiguo alumno del filósofo se demoró con nervio filosófico y criterio de verdad en desentrañar el significado que tiene para el maestro la expresión *superación del idealismo*: Ortega entiende bajo esa expresión «no sólo la de una tesis filosófica, sino la de toda una serie de errores históricos e intelectuales, por ella cobijados o propiciados, que afectan a cuestiones vitalísimas y nada académicas, de cuya

acertada solución depende nuestro problemático futuro»[365]. Son las preocupaciones vitales, prácticas, cotidianas, en fin, políticas, las que destaca Rodríguez Huéscar de la *superación del idealismo* por parte de Ortega. Aunque no utiliza la palabra *revolución*, o mejor, la superación del *espíritu revolucionario*, y los horrores que éste conlleva, a través de la superación del idealismo para referirse a la crítica de Ortega, ni tampoco vincula directamente la crítica al idealismo a la crítica a la revolución como el triunfo de *la rebelión de las masas*, parece que al utilizar la expresión *el problemático futuro* se refiere a todo eso que Ortega llamó los horrores de las *política de ideas* o políticas idealistas al margen de la historia, es decir, la *política revolucionaria* que conduce directamente al *absurdo*, la *angustia* y la desaparición de la libertad individual.

Todo eso podría derivarse de la lectura del libro de Rodríguez Huéscar, pero, si tenemos que ser sinceros, son conjeturas, *suposiciones* e *implicaciones* que haría un lector atento a la cuestión democrática en la obra de Ortega, porque sólo tangencialmente se estudia la superación del idealismo vinculada a su crítica de la rebelión de las masas. Sólo alcanza a sugerir que la superación del idealismo, reitero, repercutiría sobre *cuestiones vitalísimas* de nuestra existencia. Queda, pues, muy limitada, al menos desde el punto de vista político e histórico, la crítica de Ortega al idealismo. No se explora toda la inmensa extensión que abarca esa crítica. Es imposible con esos parámetros críticos circunstanciar o, simplemente, entender todas las facetas que contiene la crítica de Ortega, por poner sólo dos ejemplos, a las políticas pacifistas de los gobiernos europeos de los años treinta, o a la inviabilidad del Derecho Internacional por la Sociedad de Naciones. No obstante, los análisis de Rodríguez Huéscar jamás cayeron en el error de olvidar la crítica de la rebelión de las masas, de la revolución, y menos todavía se le ocurrió, como hizo Gaos, deslegitimar el liberalismo de Ortega acusándolo de antidemócrata. Ésta es una cuestión capital para mostrar la actualidad de la filosofía política de Ortega, quien jamás desvinculó el liberalismo de la democracia. Aunque sea una obviedad para millones de personas la imposibilidad de hablar de democracia sin respetar la libertad de los individuos, creo que es menester recordar, repensar y actualizar esa vinculación para que no muera destruida por el resurgimiento mundial de los populismos, por un lado, y el empecinamiento de las políticas idealistas de las *elites* que gobiernan al margen de la realidad por otro. Frente al idealismo del *deber ser* y las revoluciones, frente a las utopías políticas y revolucionarias, frente al triunfo apoteósico de la *rebelión de la masas*, en el sentido orteguiano, es menester volver a pensar el vínculo entre el principio liberal y el democrático. Repensar ese vínculo determina la cultura democrática.

Releamos, pues, a Ortega, porque pocos mejor que él han visto que tanto el desarrollo de los individuos como de las sociedades abiertas y plurales dependen de una correcta relación de esos dos principios. Recordemos que sin liberalismo, sin respeto por el libre desarrollo de los individuos, no hay democracia. Fue preocupación fundamental de Ortega pensar una sociedad radicalmente democrática, o sea, cuanto más individuo, cuanta más libertad, más democrática será la sociedad, y viceversa: cuanto menos individuo, más *totalitarismo*, más mediocridad y más resentimiento hallaremos en la comunidad. La desaparición del individuo lleva al triunfo de la rebelión de las masas, es decir, al crecimiento del odio y la rabia contra el que se exige a sí mismo más que a los demás. El pensamiento clásico de la excelencia es la base para fundamentar una teoría radical de la democracia, una filosofía política absolutamente vigente, que tiene su punto de partida y de llegada en la defensa absoluta del destino de la persona: la libertad. Un destino imposible de entender sin la política. [366]

Si nuestra humanidad sigue definiéndose en la esfera pública política, defiendo que sin voluntad de ser libre la *necesidad de la libertad* muere arruinada por un *destino* fatal y determinista. Por el contrario, cuando existe esa voluntad, también podemos hacer nuestro un destino inevitable y abierto; en cierto sentido, esa voluntad es la mejor manera de domar nuestro destino, de serle *fiel*. De ese entrelazamiento entre libertad y destino surge una original filosofía de la libertad, que comienza su andadura con el reconocimiento de un hecho, un supuesto al alcance de quien no quiera ser esclavo: «la libertad es antes un hecho que un concepto». La tradición raciovitalista nos persuade de que esta fidelidad a nuestro destino, la libertad, es al fin la tarea de vivir. Es nuestra tragedia, pero también nuestra salvación. Las explicaciones de esa dualidad de toda genuina política están por toda la obra de Ortega. Creo que ha sido uno de sus principales legados. Algunos de sus discípulos han hecho de este asunto tema central de sus obras y vida. El caso de Maria Zambrano es un paradigma de mi afirmación. Mostrar la tragedia de la verdadera política, o mejor, descubrir la libertad democrática en el destino histórico y, frecuentemente dramático, de los españoles ha sido el principal afán orteguiano que ha presidido la obra de María Zambrano. En este contexto, poco proclive al racionalismo centroeuropeo, la democracia no queda reducida a un simple procedimiento o regla aritmética para tomar decisiones. La democracia es algo más que un método de *selección de elites*. Es también una forma de vida insustituible para actualizar nuestra quebrada libertad. Ésta no es nada sin voluntad, sin la querencia por la libertad, de participar en una realidad de carácter musical, según dice María Zambrano, que trata de armonizar las diferencias a través

del *método democrático*: «La gran novedad del orden democrático es que ha de ser creado entre todos. El orden de algo que está en movimiento no se hace presente si no entramos en él». Voluntad y necesidad se entrecruzan permanentemente. Hay que conciliar libertad y destino.

María Zambrano ha seguido esa lección raciovitalista por caminos, a veces, insospechados por el propio Ortega. La crítica orteguiana del idealismo ha sido paso obligado de María Zambrano para hacer anchos los caminos de la libertad. Le ha permitido mirar con distancia la geometría de la modernidad. Zambrano nunca claudicó ante la separación ambigua y resentida, o clara y distinta, entre vida y pensamiento trazada por el idealismo alemán. El trazo racionalista fue tan perfecto como perversa era su primera intención. El trazo, en verdad, fue un tajo, una quiebra, en la vida del pensamiento. El triunfo del idealismo moderno sobre el pensar clásico sólo fue una apariencia. La crítica de Zambrano a la modernidad es tan contundente como la de su maestro. Su crítica de la filosofía idealista, primera agencia suministradora de los *filosofemas* de la modernidad, muestra la fortaleza intelectual y moral de la tradición grecorromana y cristiana, aún por desarrollar en el mundo moderno, en la que parece instalarse definitivamente María Zambrano. Su filosofía, su especial manera de ubicar el pensamiento español en el mundo, es una manera de universalizar otras *filosofías*, de plantarle cara al imperialismo cultural ejercido por el idealismo alemán durante más de tres siglos. Combate sin piedad la reducción de la filosofía a un *método* de conocimiento del mundo.

Lejos, muy lejos, de ser método, la filosofía es vida o no es. Resulta imposible separar vida y pensamiento en la obra de Zambrano. Es absolutamente atrabiliario, y fuera de sitio, interpretar el *pensamiento* de Zambrano como una *introducción* o *propedéutica* desde la que poder explicar la vida. Es un despropósito intelectual decir que la obra de María Zambrano es una manera de totalizar el mundo «a través del método de la razón poética como razón práctica». Es una tarea sin entidad intelectual tratar el pensamiento de María Zambrano —no importa ahora si éste halla su mejor síntesis en las nociones de *razón poética*, *pensar vivificante*, *razón en la sombra*, *palabra liberada del lenguaje*, *palabra perdida*, *lluvia de la aurora*, o, sencillamente, *pensamiento del rocío*— al margen de su específica circunstancia histórica y vital. Es una filosofía en las antípodas de cualquier forma de *razón práctica*. La razón poética es otra forma de razón vital. Es otra de las vertientes de la razón histórica de Ortega. Y, por lo mismo, quienes persisten obstinadamente por ejercer de policías de la obra de Zambrano, de *liberadores* de su pensamiento de sus circunstancias históricas e ideológicas, y de sus tradiciones hispánicas y clásicas, e

incluso de sus matrices orteguianas, demuestran sobradamente su incapacidad, su gran incultura, para comprender tanto a la pensadora española como a su circunstancia. Olvidan por un prejuicio, o quizá por un sectarismo guerracivilista, o peor, por estulticia, la metáfora filosófica más genial, entre otras geniales, de Ortega y Gasset: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo».

Las patrañas idealistas a la hora de enjuiciar la obra de María Zambrano desaparecen cuando sentimos, o hacemos nuestras de corazón, algunas sencillas plegarias del hombre de la calle que entona sin doblez resentida que persona y personaje son inseparables. Un mínimo de coherencia entre vida y obra, y respeto por lo real, por lo percibido por la visión, son las dos primeras plegarias que extrae María Zambrano de la historia del pueblo español. Historia narrada por sus poetas y dramaturgos, por sus novelistas y místicos, por sus exiliados y bienaventurados, capaz de trascender la situación, de ser referencia universal, o sea, de ser pensamiento, filosofía de lengua española. ¡Esta singular historia es vara para medir otros pensamientos! He aquí una gran Filosofía porque, como dijo el poeta, madura el estilo y ensancha el alma. Sin las tradiciones culturales españolas difícilmente nos iniciaremos en los caminos del pensamiento abierto por María Zambrano. El desgarramiento nacional es circunstancia propia que vive como exiliada, pero la forma en que Zambrano se esfuerza por su salvación tiene como resultado un pensamiento genuinamente realista, que es a la par un modo muy exigente de escribir en español. Realiza un esfuerzo sin paralelo en nuestra historia reciente por restablecer continuidades: toma apoyo en dos fuerzas, a veces irreconciliables [367], del pensamiento español, Ortega y Unamuno, y explora su potencia en relación con los lenguajes de la creación, de las artes y la literatura. El pensamiento de Zambrano es ininteligible sin la crítica de Unamuno y Ortega al idealismo. De este modo elabora una prosa que acoge con ambición la exigencia de una continuidad entre pensar y vivir. La primera consecuencia de ese trabajo intelectual es una reubicación inusitada del pensamiento español en la cultura europea. Inusitado es, en efecto, el alojamiento dado por Zambrano a la cultura española, porque ésta ya no pretende una mera rehabilitación de España en Europa, sino el reconocimiento de una potencia nueva de cultura en la que tienen cabida dos exiliadas de la cultura filosófica europea: la religión y las artes, especialmente la literatura, o mejor, los poetas como intermediarios privilegiados entre lo particular y sensible por un lado, y lo universal y abstracto por otro. Para este pensamiento la *universalidad* es inseparable de un hablar común, de una comunicación que la propia Zambrano hace realidad, de nuevo, en su circunstancia vital. Sin la vida, incluida la del pensador, la razón es poco menos que

geometría para pedantes.

Porque Zambrano ha mostrado que el pensamiento español, especialmente el de Ortega y Unamuno, son determinantes de la *filosofía* occidental, algunos de sus sedicentes *seguidores*, los más esclavizados por las modas, quieren enviarla otra vez al exilio. No les agrada su ropaje hispánico. No sienten ni entienden la sobriedad de un pensamiento enraizado en la *filosofía* de los autores clásicos y contemporáneos españoles. María Zambrano sigue siendo nuestra gran desconocida, nuestra gran exiliada, porque el chabacanismo de una falsa ilustración, impuesto por un filisteí smo eurocéntrico, tiene pavor a la verdad de una «Razón consciente de su función vital» [368]. Imposible la lectura de Zambrano al margen de Ortega. La línea de continuidad está determinada por la crítica al idealismo y la revolución. El *positivismo* geométrico, el racionalismo idealista, el comportamiento arrogante de los nuevos ricos de la academia hispánica nada quieren saber de la vida española, y menos de una posible guía para orientarse en la siempre laberíntica vida política. La defensa que hace María Zambrano de la cultura española no es del agrado, paradójicamente, de algunos de sus patrocinadores actuales. Se diría que tratan de convertir sus *actos de servicio* a la causa republicana de ayer en un placebo *intelectual* para que la *pobre intelligentsia* española de hoy no proteste, o peor, no se entere del desmantelamiento que está llevándose a cabo de la nación española. De la cultura española. Y de su Filosofía.

Los patrocinadores socialistas e idealistas de María Zambrano, empezando por los políticos y terminando por los profesores especializados en la bibliografía de Zambrano, viven de lo que maltratan. Desprecian la nación cultural, España, pero se adornan con ella. Son parásitos. Son los culpables del desmantelamiento de la filosofía española. Se repite con Zambrano lo que han hecho con Ortega. Son unas pobres *guías* para confundir a quien pretenda leer directamente a Zambrano. Las otras, la otra Guía, la otra Razón-vital, la histórica o la poética, son para el adorno de los días festivos. Zambrano también está marginada de la Academia por haber combatido la filosofía idealista, incluso por haber llevado más lejos que Ortega esa crítica.

Enseñarnos que el pensamiento en español de ésta y la otra orilla del Atlántico ocupa un lugar central para *dialogar* y debatir con la filosofía idealista o *positivizada*, por un lado, y el cristianismo constantinizado, por otro, ha sido la tarea decisiva de la razón poética de Zambrano. ¡Un inmenso saber sobre el alma! [369] Un saber de salvación, expresado en términos de Scheler. Esta forma de comprender la historia del pensamiento, que por fortuna no presta demasiada atención a las etiquetas del racionalismo o del irracionalismo, es

singularmente hispánica. Este tipo de *filosofía*, más allá del irracionalismo y más acá de la soberbia de la razón, tiene su origen, o quizá su cumbre, en la obra de Ortega. Esta filosofía es apta sólo y exclusivamente para quien tiene la voluntad de iniciarse, es decir, de filosofar sobre lo singular. Se trata no de pensar por pensar, reitero, sino de pensar para algo. Para la vida, o mejor, para que lo singular de la vida no sea avasallado por una dogmática totalizadora. Ortega es el gran maestro contemporáneo de esta genuina sabiduría mundana, que ha logrado expresar la vida del pensamiento sólo para quien quiera asumir su destino. Ortega es un peculiar maestro de toda una generación de pensadores en lengua española, porque antes que restringir la sabiduría a las ideas, quizá fórmulas, por él inventadas, ha estimulado a sus discípulos para que se lancen a la conquista y desarrollo de nuevos territorios de pensamiento, es decir, al hallazgo de nuevas ideas. Ortega es un filósofo de filósofos, pues, como Nietzsche, no sólo ha permitido la exploración de caminos apenas iniciados por él, sino que también ha estimulado la explicación y sistematización de su torrentera de ideas.

La presencia de Ortega tiene un ritmo, una cadencia precisa y exacta en la obra de María Zambrano. La cita textual de Ortega es una cuestión menor comparada con el magisterio ejercido por este autor sobre la escritura de Zambrano. La filosofía de Ortega, reelaborada y filtrada casi como una doctrina, es asimilada hasta convertirse en una compañera inseparable de viaje; incluso cuando trata de señalar sus límites, o cuando la dirige más allá de donde la había concebido Ortega, el maestro crece en la obra de la discípula hasta convertirse en un *clásico contemporáneo*, un interlocutor permanente e imprescindible en la tarea de pensar. Paradigmática a estos efectos es la asunción de Zambrano del *método del naufragio* de Ortega como el más propicio para que emerja el pensamiento, porque sólo quien esté al borde de perecer, *in extremis,* pensará. Aunque es limitada la utilización que de él hace el propio Ortega, según María Zambrano, al eliminar de su programa intelectual la cuestión de la muerte, también el de la religión y, sin duda alguna, el de los *dioses*, la expresión de Zambrano es inequívoca: «*In articulo mortis,* pues, se da el pensar. En el naufragio de la vida. La muerte sería, por lo tanto, la insustituible presencia que hace nacer el pensar, que a su vez procura la autenticidad del sujeto; lo que nos parece muy poco o apenas nada de acuerdo con el pensamiento orteguiano, que tan escasamente a la muerte se acerca, que se diría la evita en su consideración y que ni siquiera en ninguna de sus metáforas aparece; sólo en ésta, ocultamente» [370].

Entre todos los seguidores de Ortega, quizá haya sido Maria Zambrano quien mejor ha comprendido la hispánica idea que ha atravesado toda la obra del maestro, me refiero a ese especial arte

orteguiano de *expresar la vida del pensamiento.* ¡La vida de la idea! Ésta es la tarea fascinante que llevan a cabo Ortega y Zambrano al convertir la vida en un arte, el arte de pensar, pues tanto maestro como discípula piensan a través de la vida o, lo que es lo mismo, nos ponen en el camino del pensamiento hablando con la vida, o mejor, convirtiendo la vida en relato. Narración. Imposible liberarse del hechizo de la razón narrativa, cuando sus lectores asistimos a esa preciada tarea de vincular biografía y ensayo, destino y libertad, a través de la reescritura de la historia del pensamiento. Vida y filosofía son más que fronterizas. Son inextricables. Y porque el pensamiento de Zambrano equipara la carne con la idea, afirmo que estamos ante una filósofa extraña, una anti-idealista, que se expresa a la poética manera de la tradición hispánica. Ejemplar declaración poética es la visión que ofrece Zambrano de la filosofía de Ortega, pues no sólo es imposible separar al pensador, al maestro, Ortega de su propio pensar, sino que aún es más difícil tratar al filósofo Ortega al margen de la propia vida de Zambrano: «Si hemos sido en verdad sus discípulos, quiere decir que ha logrado de nosotros algo al parecer contradictorio; que, por habernos atraído hacia él, hayamos llegado a ser nosotros mismos [...]. Se trata de que al pretender exponer la filosofía de Ortega me encuentro con ese proceso poco descrito de cómo el pensamiento filosófico va penetrando en una vida, incorporándose a ella, haciéndose vida también, al par que es comprendido como tal pensamiento. Proceso que con sólo ser aludido nos sitúa en la filosofía de Ortega, en la "Razón Vital". Pues el pensamiento, al penetrar en la vida, no ha dejado de ser pensamiento y ha hecho a la vida más vida; el pensar vivifica» [371].

He ahí una bella síntesis de una magistral idea. Pero también es una *prueba*, en realidad, una descripción casi perfecta del proceder filosófico de carácter hispánico, del pensar para algo, del pensar para la vida. Quizá sea ésta la mejor fórmula que nos permita *superar la filosofía*, o sea, la superación del idealismo, que es imposible de comprender sin la influencia que Unamuno ejerció en Zambrano. Aunque imbuida del espíritu y la letra de Ortega, Zambrano no puede olvidar jamás a Unamuno, porque su obra le ha enseñado a escribir en los límites, allí donde las fronteras entre los géneros literarios y las cuestiones vitales se diluyen: «¿Quizá era todo eso que arroja el caudal de sus obras maestras y algo más, algo que le quedaba siempre y que no podía hallar medio adecuado de expresar enteramente, algo, un género de autor el más total y clásico que, siendo poesía es religión, y que si no es enteramente filosofía está en sus linderos y la hace posible?» [372]. Unamuno representa para Zambrano la figura de «un poeta trágico, fracasado a medias», pero poeta… Sin éste, sin la trágica poesía de Unamuno, la filosofía de Ortega hubiera sido

imposible; por supuesto, sin uno y otro, me atrevería a decir, la filosofía poética, la razón poética, de María Zambrano no existiría. La pensadora una vez más es exacta, precisa, poética: «De Unamuno a Ortega y Gasset se verifica el tránsito de la poesía trágica, de la tragedia a la filosofía. La filosofía de Ortega, análogamente a como ocurriera en Grecia, pretende absorber la tragedia que espontáneamente es la vida, para transformarla en camino, en el camino que es la historia humana sobre el mundo» [373].

En verdad, a partir de Unamuno y Ortega, Zambrano ha conseguido narrarnos que el verdadero camino del pensamiento no sólo está al margen del marco trascendental abierto por Kant, sino que también ha obligado a quienes son conscientes de los límites del *trascendentalismo*, a recordar la vida de la razón. El idealismo no puede ser canon filosófico. Se trata de volver a pensar tanto lo olvidado por la *filosofía* idealista, la vida, como de recuperar a los expulsados de la *polis,* los poetas, por los filósofos-reyes. Sin esa tradición hispánica el pensamiento y la vida de Zambrano dejarían de ser cánones para el pensamiento universal. Su modo de ser y actuar, de pensar y vivir, halla su primera gran manifestación, su resultado más efectivo, a través de una crítica sutil del idealismo separador de vida y pensamiento. Es una pensadora que vincula unidad y dispersión, ser y apariencia, ley y frenesí, *logos* y delirio, razón y embriaguez, tiempo y eternidad, recuerdo y olvido, filosofía y poesía.

Al margen y, a veces, en los límites de toda *razón práctica*, Zambrano es una pensadora carnal; por seguir con sus palabras, se da a todos y es diferente para cada uno, e incluso acude a entregarse a los que jamás la desearon. ¡María Zambrano es pura carnalidad! La idea jamás es superior a la vida. La *filosofía* idealista no es filosofía. Porque lo decisivo, lo determinante de la vida, es la realidad, el genuino pensamiento jamás vende su alma por un concepto, o por un sistema de ideas, que terminan narcotizando, si no matando, la experiencia del pensar. Quizá haya sido Cioran, entre todos los grandes pensadores que se han inspirado en la obra de Zambrano, el primero, y sobre todo el más acertado, en reconocer que Zambrano ha mostrado de modo inigualable esa experiencia del pensamiento, ha superado a la filosofía: «No ha vendido su alma a la Idea, ha salvaguardado su esencia única situando a la experiencia de lo insoluble sobre la reflexión acerca de ello; ha superado, en suma, la filosofía… Sólo es verdadero a sus ojos lo que precede o sucede a lo formulado, el verbo que se zafa de las trabas de la expresión o, como ella ha dicho magníficamente, *la palabra liberada del lenguaje*» [374]. Octavio Paz persistió en esta visión raciovitalista, *anti* idealista, en fin, orteguiana del pensamiento de Zambrano: «No sé si lo que nos dice esa voz es filosofía o es poesía. Tal vez ni la una ni la otra: la voz de María nos

habla, sin decirlo expresamente, de un estado anterior a la poesía y a la filosofía. Entonces, por un instante, las formas que vemos son también los pensamientos que pensamos» [375].

Excepto la adoración al verbo todo es posible con el pensamiento de María Zambrano. La visión es lo determinante. ¡Las apariencias pasan! Jamás María Zambrano cae en veleidades y juegos de palabras. Jamás pacta con las confusiones voluntarias entre palabras y actos. Palabra liberada de las trabas del lenguaje, o sea, la palabra justa, que acierta a decirnos que sólo hay un mundo, una materia, tan *infinitamente fecunda* que hace imposible la actitud neutral de quien lo contempla. Mirar es implicarse en lo mirado: «Entrar en relación con esa materia es lo más parecido a entrar en la luz, donde seguimos siendo lo que éramos, pero transformados, pues el estar iluminado no es una simple adición. Imposible contemplación desinteresada, es decir, que no modifique la condición del que contempla» [376]. El materialismo español, esa forma apasionada, deliberada y consciente del realismo hispánico, arruina toda metafísica idealista. La consagración de la materia, esa fuente de energía creadora que ha engendrado nuestra pintura, filosofía de la visión expresada sin ningún género de abstracción, hace innecesario los dualismos idealistas. Voluntad y razón, fenómeno y noúmeno, necesidad y libertad, destino y entendimiento son dualismos vacíos, insignificantes, vistos, *iluminados*, con los modos de entendimiento hispánico. El realismo y, sobre todo su forma extrema de «llevar las cosas hasta sus últimas consecuencias», el materialismo de corte hispánico hacen inviable las explicaciones de la acción humana por dos *principios* diversos y contrarios. El realismo español denuncia al idealismo por falsificador: esos dos principios son falsas copias de la vida en general, y del pensamiento que intenta clarificarla.

La metafísica idealista es peor que un fracaso. Ejerce una acción violenta para fracturar la materia que acoge vida y pensamiento. Entrelazados, a veces amorosamente anudados, el vivir con el pensar, quien imprudentemente los desenlace para observarlos mejor corre el riesgo de matarlos. El *pensamiento* que no clarifica, que no da más vida, no es pensamiento. La abstracción, el pensamiento al margen de la vida, es un lujo, un adorno, que no se permite el pensamiento español. La idea de nuestro pensamiento está sustentada en una vieja y noble creencia: «Pensar por pensar no está bien visto en España», o sea, «en pocos lugares del planeta el pensamiento se hace vida tan rápidamente como en España, porque brota de la vida y apenas nos está permitido lujo alguno de abstracción» [377]. El *realismo improstituible* hispánico, la vida del pensamiento, desgarrará cualquier máscara que oculte su verdadero ser: «la doctrina de la Razón Vital, más tarde Razón Histórica». Ortega señala el camino de la superación

de todo idealismo: «Al aprender la doctrina del maestro», apostilla Zambrano, «había surgido original, insobornable, la superación, el *cuño hispánico*» [378].

La vida nunca tiene que ser avasallada por la *filosofía*. No hay un método único. No puede haberlo. A lo sumo sólo podemos aspirar a unas pocas y buenas notas de un método. Al fin, el pensar es operar. *Hacer*, o sea vivir. Esta preocupación básica de María Zambrano garantiza la perpetuidad de su obra, la permanente actualidad de su pensamiento. Su *cuño orteguiano* está a la vista de todos: la vida no se basta a sí misma. Las palabras son también necesarias. Vitales. Si se piensa, dice Zambrano, «es porque la vida necesita la palabra, la palabra que sea su espejo, la palabra que la aclare, la palabra que la potencie, que la eleve y que declare al par su fracaso, porque se trata de una cosa humana y lo humano de por sí es al mismo tiempo gloria y fracaso» [379]. Gloria y fracaso son tan inseparables como la vida y la palabra. «Apegados a cultivar discernimientos y diferencias», sentencia Zambrano, «habíamos olvidado la unidad que reside en el fondo de todo lo que el hombre crea, por la palabra» [380]. Al rescate de esa unidad se dirige toda la obra de Zambrano, que es imposible comprender sin reconocer previamente la originalidad del pensamiento de Ortega, especialmente esa forma de estar hundido en la tradición más española, la realista, pero *rebasándola* con más inteligencia y vitalismo, según está ya formulada en su primer gran libro, *Meditaciones del Quijote*.

Pensamiento y poesía en la vida española es un libro paradigmático de la obra de María Zambrano para ubicar su pensamiento en el centro mismo de la crítica orteguiana a la soberbia de la razón idealista. No creo que existieran muchas objeciones por parte Zambrano si subtitulásemos su libro: *El pensamiento filosófico español en los momentos de crisis histórica*. Buena parte de la obra de Zambrano está atravesada por este originario tema de la filosofía de todos los tiempos, pero planteado al modo de Ortega, o sea, circunstanciadamente. Estamos, por un lado, ante una cuestión central de toda genuina filosofía, a saber, no dejar jamás de cuestionarse su propio saber. Pero, por otro lado, esta formulación obedece directamente a los planteamientos raciovitalistas de Ortega. Estas dos líneas de pensamiento convergen en la filosofía de Zambrano, que consigue reformular poéticamente el mensaje del maestro: la filosofía es un saber de salvación. De poco vale que nos salvemos nosotros, como decía Ortega, si dejamos sin salvar nuestra circunstancia. No hay posibilidad de resolver una crisis personal sin hacernos cargo de la circunstancia histórica.

Pensamiento y poesía en la vida española, primer libro que publica María Zambrano en México, en septiembre de 1939, corresponde,

según palabras de su autora, «a un momento decisivo de mi vida: nada más terminada la guerra de España, en Méjico encontré no sólo acogida, que Méjico dio a tantos refugiados, sino una más inapreciable todavía, la de encontrar manera y lugar apropiados para mi pensamiento» [381]. Escrito al comienzo del exilio, y después de haber sufrido todas las inclemencias de la Guerra Civil, no es sin embargo un libro coyuntural, porque en él aparecen por primera vez conceptos que determinarán más tarde el significado de otras obras de Zambrano. Este libro inicia, pues, cuestiones y temas, piénsese, por ejemplo, en las relaciones entre filosofía y poesía, que desarrollará más ampliamente en una obra del mismo año, *Filosofía y poesía* [382], y que en obras posteriores irán adquiriendo nuevos y más complejos significados. Estamos ante una obra mayor, toda una síntesis intelectual, surgida de la experiencia de la Guerra Civil española. Su contenido va más allá de la opinión de una derrotada, incluso su visión de España va más allá del pensamiento de uno de los dos *bandos* en lucha, porque consigue *quintaesenciar* los valores de una cultura fracasada para el resto de Occidente.

Este libro es una contribución española para que Europa vuelva a afirmarse a través de sus derrotas. La cultura española, especialmente su particular forma de conocimiento poético, aparece no sólo como una forma excelsa de reconocimiento de la derrota del hombre occidental, sino también como una alternativa para que el hombre europeo, como dirá posteriormente en *La agonía de Europa*, recobre una antigua y noble sabiduría: «el saber vivir en el fracaso» [383]. Esta obra resulta clave para comprender a la mayor pensadora del fracaso que haya dado Europa. Elevará la sabiduría del fracaso español a canon *filosófico* del pensamiento europeo. El fracaso de España no sólo es anterior al europeo sino que éste no se entiende sin aquél. «Irreducible al poderosísimo racionalismo europeo», el pensamiento español, el conocimiento poético de raíz española, siempre estará a disposición de quien se resista a abandonar el «saber más peculiar del hombre europeo: el saber vivir en el fracaso» [384].

El *conocimiento poético*, genuino *saber de salvación*, surgido de la exposición del pensamiento y la poesía que halla Zambrano en la vida española, será una alternativa tanto al racionalismo como al irracionalismo filosófico de esta época. Después de este libro, la razón poética será para Zambrano la imprescindible piedra salvadora que nos permita saltar sobre ese charco de aguas contaminadas, que nos lleve a la otra orilla, a la del pensamiento español para avanzar sobre lo europeo: «Del conocimiento poético español puede surgir la “nueva ciencia” que corresponda a eso tan irrenunciable: la integridad del hombre» [385]. Esa que se muestra de verdad en la nobleza del fracaso, en eso que, según Zambrano, nada ni nadie puede arrebatarnos,

porque está más acá de cualquier destino fatal. No trata de convertir el fracaso en éxito. Lejos del optimismo hegeliano que pretende hallar lo noble de la humanidad en lo más deforme, Zambrano instituye el fracaso como la máxima medida del hombre. Más aún, sólo el fracaso *garantiza* un renacer más amplio y completo.

Persuadidos por la argumentación, y bien dirigidos por el estilo impecable de Zambrano, pocos conseguirán eludir dos sentimientos dispares, a veces contradictorios, que nos provoca su lectura. Evocarlos quizá sea una forma de reconciliarlos. Los sentimientos de fracaso y éxito, de muerte y renacimiento, se mezclan felizmente gracias al arte, o mejor, al artificio conceptual creado por Zambrano. Menos que metáfora y más que concepto, las palabras de Zambrano consiguen que aprehendamos lo más alejado de nuestra potencia conceptual. Cuando uno menos lo espera, una frase, un golpe de su escritura, nos despierta, nos corrobora algo que nosotros habíamos intuido, algo que quizá ella ya nos había ayudado a pensar *como si* hubiera sido pensado por nuestra propia cuenta. Así es la poesía filosófica, la escritura de *Pensamiento y poesía en la vida española*, concebida para ser dicha en público. Basta una línea quebrada, casi verso, como conclusión de un poético razonamiento para disponernos otra vez a comenzar, a iniciar, una nueva andadura intelectual: «De la melancolía española, de su resignación y de su esperanza saldrá quizá la nueva cultura» [386].

Aquí hallamos el comienzo de un nuevo programa de pensamiento, de filosófico pensamiento, anclado en la tradición poética española. Esta bellísima síntesis de meditaciones anteriores, e inicio de otras nuevas, constituye aún hoy un acicate moral y político para despertarnos de la modorra neokantiana en la que está sumida la universidad hispánica. Si esta obra promovió algunas vocaciones intelectuales, más específicamente poéticas que filosóficas, en los primeros años del exilio español de la Guerra Civil en México, parece que aún tiene recursos para decirle a los españoles que también ellos tienen una cultura desde la que medir la filosofía idealista. De las tres partes que tiene el libro no puedo dejar de decir que la primera, titulada «Razón, poesía, historia», está perfectamente guiada por la crítica de Ortega a la filosofía racionalista. El maestro Ortega está permanentemente presente en todo el capítulo; sin embargo, cuando la razón vital comienza a adquirir una nueva expresión, razón poética, la obra de Zambrano no sólo comienza a soltar amarras de Ortega, sino que los conceptos del maestro empiezan a tener otro significado. Zambrano define al modo de Ortega la crisis del pensamiento occidental, pero muestra de modo poco orteguiano la alternativa española para salir de ella. Precisamente entonces, cuando hay que hablar de poesía, de tragedia, y de historia, aparece Unamuno. ¡El

poeta trágico! Aunque imbuida del espíritu y, a veces, de la letra de Ortega, su maestro, Zambrano no puede olvidar jamás al padre de la Generación del 98, Unamuno. Mientras que el primero marcaría un punto y aparte en la historia del pensamiento español, porque con él habría nacido una manera de hacer filosofía, un canon de pensamiento, con el que podemos medir la *filosofía* racionalista; el segundo, Unamuno, sería el gran poeta, el analista apasionado de los sentimientos y resentimientos, quien lejos de tener aspiraciones de «filósofo idealista sólo pretendía ser eterno con todos los atributos de lo eterno, él, él mismo, Miguel de Unamuno de carne y hueso».

Podemos *catalogar* este texto de Zambrano como obra filosófica de estilo fundacional en el sentido de Hölderlin: sólo permanece aquello que los poetas fundan. El inicio es un hallazgo poético insuperable: «La poesía unida a la realidad es la historia. Pero, no es preciso decirlo así, no debiera serlo porque la realidad es poesía y, al mismo tiempo, historia». El final de la primera parte del libro no puede ser más expresiva: «Del conocimiento poético español puede surgir la nueva ciencia que corresponda a eso tan irrenunciable: la integridad del hombre». La conclusión de la obra es más que una promesa, levanta acta de la realidad de la cultura española: «La continuidad de España se ha expresado por la poesía, sin que nadie pueda ya impedirlo […]. Confiemos, sí, en que mientras exista poesía, existirá España». Obvio, pues, es reconocer que el conocimiento poético, la filosofía de Zambrano, es un hallazgo feliz, una fusión creadora, entre pensamiento poético y pensamiento filosófico, entre poesía y filosofía. Esa fusión o *unión* es la que explica y narra María Zambrano en *Notas de un método*. Zambrano sistematiza, clasifica y da coherencia creativamente a esa interpenetración de vida y pensamiento por un lado; y, por otro, desvela mágicamente, casi milagrosamente, los misterios de esa fusión de sentimientos e ideas. Ésta es la única *esencia* que cabe encontrar en la genial aportación de Zambrano a la filosofía española. A la filosofía raciovitalista de Ortega.

Los iniciados en esta especial forma de filosofía, llamada pensamiento español, que hace del pensar una actividad propia de la vida, podrán seguir meditando sobre la cuestión que recorre como un hilo subterráneo toda la obra y la vida de María Zambrano: ¿Es la filosofía de lengua española canon del pensamiento occidental o, por el contrario, es una contribución menor de las diferentes formas de racionalismo europeo? ¿Es la razón poética, en la órbita de la razón histórica de Ortega, una alternativa al idealismo? [387] En otras palabras, y con ello regreso a la cuestión de la libertad en las sociedades abiertas, mientras que en la tradición liberal anglosajona, por ejemplo, en la obra de Isaiah Berlin apenas hay posibilidad de conciliar libertad y destino, me parece que en la tradición orteguiana

—es mi tesis— apenas puede hablarse de libertad sin hacerse cargo del destino. Mientras que en la tradición anglosajona antes de actuar se piensa la libertad, por el contrario, en el ámbito raciovitalista la libertad, primero, se ejerce y después se *categoriza*. Hacerse cargo del destino no es sólo domarlo sino serle fiel, quererlo. Sin la comprensión del destino, de la vida, el deber ser moral o jurídico es parcial, o peor, una fuga, una utopía, una quimera. Quizá sea esta especial fidelidad al destino la principal diferencia entre la inteligencia hispanoamericana y la anglosajona, también la diferencia fundamental entre la noción de libertad de Berlin, por un lado, y el concepto de libertad de Ortega y Zambrano por otro. Pero, en verdad, ¿qué significa hacerse cargo del destino? Se trata de domar la situación política. Nuestro destino, como decía Goethe, es la política. O nos hacemos cargo de ella o nos arrasa. La política, repitamos con Ortega, no es ni buena ni mala. Sencillamente, es. Está ahí. Es necesaria. Es nuestro destino. Naturalmente que existe otro sentido de *destino* ante el que hombre nada puede hacer, porque escapa a la voluntad humana y ante el que sólo cabe resignarse.

Pero el destino al que me refiero, ya no es necesario explicarlo, está vinculado a la filosofía raciovitalista de Ortega, que es uno de los grandes proyectos intelectuales del siglo XX para mediar entre el racionalismo abstracto y el vitalismo irracionalista, entre las perversiones derivadas del idealismo y las maldades derivadas del historicismo relativista. Esa filosofía de Ortega, lejos de lo que presumen algunos, no ha sido suficientemente *explotada* para enfrentarse a los populismos de hoy. Ortega nos invita a asumir que «la vida es destino». «Vida es, a la vez, fatalidad y libertad es», insiste Ortega a lo largo de toda su obra, «ser libre dentro de una fatalidad dada» [388]. Tenemos pues que querer nuestro destino. No se trata de elegir el destino, ya que el hombre no puede elegirlo, que por eso es destino —llamada, vocación—, pero sí puede serle o no serle fiel; es decir, quererlo o no. Ortega coincide en este punto crucial con Unamuno. Frente a una concepción racionalista y abstracta de la libertad, Ortega es preciso cuando dice: «No se diga tampoco que la fatalidad no nos deja mejorar nuestra vida, porque la belleza de la vida está precisamente no en que el destino nos sea favorable o adverso —ya que siempre es destino—, sino en la gentileza con que le salgamos al paso y labremos de su materia fatal una figura noble» [389]. Querer nuestro destino es tanto como querer ser libre. La idea de libertad es la pauta decisiva del pensamiento político de Ortega que aún sigue vigente, sobre todo para saber cuál es el verdadero nivel de democracia alcanzado por nuestras sociedades.

Pero esa idea no es, por decirlo suavemente, universalmente aceptada; mientras que podemos fácilmente encontrar lectores

honrados del filósofo español que reconocen fácilmente los caminos abiertos por Ortega para el pensamiento político contemporáneo en general, no parece que una parte de esos mismos lectores estuviera dispuesta a admitir que sea, aún hoy, la propia idea de libertad de Ortega la pauta para medir el grado de democracia alcanzado por una sociedad. Nadie pase por alto, dicho en corto y por derecho, que no todos quieren ser libres. Son mucho los que prefieren antes llenar la andorga que vivir en libertad, antes caminar con la cabeza caída que con paso erguido, en fin, antes sentirse a gusto con el rebaño que dejar vivir al hombre en soledad consigo mismo… Cualquier cosa antes que vivir en libertad. Peligrosamente. El desprecio de la libertad tiene su última explicación a juicio de Ortega en «sentir nostalgia del rebaño»: «El odio al liberalismo no procede de otra fuente. Porque el liberalismo, antes que una cuestión de más o menos en política, es una idea radical sobre la vida: es creer que cada ser humano debe quedar franco para henchir su individual e intransferible destino» [390]. Para Ortega lo decisivo de una democracia es «que en una sociedad cada individuo pueda llegar a ser lo que es sin verse sometido a presiones o favores» [391]. Eso significa que sin libertad y, sobre todo, sin la voluntad de ser libre la democracia es una quimera. O seguimos nuestro destino, la libertad, o la democracia desaparece.

Quizá sea María Zambrano quien mejor pueda orientarnos acerca de cómo podemos ser fieles a nuestro destino, que es al fin la tarea de vivir. Acaso por fidelidad a este dato radical, que es otra manera de mostrar su lealtad al maestro, el pensamiento de Zambrano es un modelo de *filosofía* que no arruina la vida sino que la promociona; su sabiduría es una imprescindible guía política para que la democracia sea antes el encuentro y desarrollo del individuo libre que la rendición a un igualitarismo mediocre. Adaptarse y moldear el destino de la individualidad es la principal tarea democrática que nos propone la reflexión de María Zambrano. Si tenemos presente la concepción de la libertad de Ortega, principal singularidad de su filosofía política, que se enfrentó como ningún otro filósofo español al fatalismo resignado que consideraba imposible mejorar nuestra vida, entonces adquirirá un valor inapreciable la defensa de la esperanza de Zambrano: «La esperanza rescatada de la fatalidad es la libertad verdadera, realizada, viviente» [392]. Frente a una concepción racionalista de la libertad, frente al odioso idealismo de la libertad, frente a la abstracción de la libertad, que huye de la historia y de la vida, María Zambrano nos propone, en la mejor tradición estoica y realista española, orteguiana, descubrir la libertad en el destino. Querer nuestro destino es tanto como querer ser libre. Es nuestra tragedia: puro querer ser o puro no querer ser. Somos libres necesariamente, pero, repito, hemos de querer ser libres. Es una de las condiciones del desarrollo democrático.

Porque sin libertad carece de sentido hablar de democracia, es vital preguntarse: ¿cómo es posible no querer ser libre? Fue la cuestión que planteó de modo radical Ortega en toda su obra. En este punto lo siguió María Zambrano. Atreverse a contestar esta pregunta, dijo la discípula, es iniciarse en la tragedia de la condición humana, que los españoles hemos descubierto, por decirlo con Cioran, con la desganada defensa de una especie de ilusión sombría. La ilusión, el anhelo y quizá la esperanza de la libertad serán manifestaciones auténticas de una vida digna de ser vivida, en la medida en que seamos capaces de hablar de nuestro trágico destino, asumiendo, otra vez con terminología de Cioran, nuestro orgullo de desesperar. En vez de cantos retóricos a un futuro mundo feliz de libertades y paz de cementerio, hemos de reconocer la tragedia de nuestro destino. La rebelión de las masas, no querer ser libre, es la tragedia de la democracia. He ahí la gran enseñanza de Ortega.

Persona y democracia, de María Zambrano, especialmente su último capítulo dedicado a la democracia, es un libro imprescindible para pensar la libertad vinculada a la democracia. Debería ser una obra de lectura obligada para comprender nuestra trágica historia. Nos señala un camino de acceso a una historia moral y política sin volver a caer en los sacrificios impuestos por una teleología de la historia asociada al concepto de progreso. Nos da argumentos para enfrentarnos a una razón impositiva que quiere hacer desaparecer al individuo. A la persona. ¡Vuelta al individuo es el grito de Zambrano! Respeto a los individuos, a las personas, por encima de la clase, el mítico *pueblo* o la masa. Sólo la democracia, según Zambrano, puede garantizarnos ese respeto, porque nos propone un orden de carácter musical que trata de armonizar las diferencias a través de un método insustituible: «La gran novedad del orden democrático es que ha de ser creado entre todos. El orden de algo que está en movimiento no se hace presente si no entramos en él» [393]. O sea, si no nos decidimos a incorporarnos a la democracia, nunca podremos entender el orden democrático. Se trata, pues, en el horizonte liberal abierto por Ortega, no sólo de ser «necesariamente libres y personas», «sino de querer serlo, pues entonces se coincide con el propio ser libre. Se actualiza la libertad; sólo entonces la común, la propia» [394].

La democracia no es un orden previo a los individuos, sino una forma extraordinariamente sutil de actualizar la libertad. Ningún orden político preexistente a las personas puede llamarse democrático. Querer ser libre es ver la realidad de modo distinto que, como diría Ortega, cuando sólo se es «necesariamente libre». La interpelación mutua entre querer ser libre y ser necesariamente libre es un proceso sin final. El hombre libre por necesidad es un ser aislado, un solitario, que requiere actualizar su libertad con la voluntad de ser libre, de ser

solidario, un demócrata. Por fuerte que sea el individuo, había dicho Zambrano en su primer libro, «no puede existir aislado: necesita para tener sentido sentirse vinculado a algo, llevar a alguien tras de sí. Es una figura —no un punto— pero incompleta en su actualidad» [395]. He aquí una hermosa lección de democracia a través de la holgura de la idea de libertad de Ortega. Una lección que aún sigue vigente para intentar un orden democrático no sacrificial, un orden político sin víctimas y sin verdugos, un orden político junto a nuestros adversarios. Un orden basado en las diferencias entre ciudadanos y no en la paz de cementerio construida sobre el unitarismo de la rebelión de las masas. Allí donde triunfa esa rebelión sólo hay una salida: tenemos que reforzar el individuo para que se fortalezca la democracia. Por ese camino, la democracia antes que una idea es un sentimiento, un vértigo, una voluntad, un querer ser libre junto a otros seres libres.

Las obras de Ortega y sus discípulos son la base de una de las meditaciones más originales y rigurosas sobre la posibilidad de hacer otro tipo de filosofía más allá del irracionalismo y más acá de la soberbia de la razón. Debería ser tarea de la universidad española mostrar la grandeza de esta original y singular forma de hacer filosofía, pero sospecho que nadie se ha tomado en serio el encargo. Es tan *lista* nuestra *clase universitaria* que puede sobrevivir, o sea, arrastrarse con reseñas sobre conocidos liberales sajones o alemanes. El fracaso, pues, no es de Ortega, sino de una universidad incapaz de ver e imitar la excelencia de su filosofía de la libertad y la democracia. Zambrano siguió con originalidad las huellas de Ortega. También consiguió conciliar destino y libertad, algo inédito en nuestra ajada modernidad, a través de la reescritura de la historia del pensamiento. Miró con atención la verdad contenida en la razón eurocéntrica, pero, como Ortega, criticó su soberbia. Le recordó que no es apenas nada separada de la vida y la historia. Uno y otra han llevado a cabo una tarea de desenmascaramiento de la soberbia racionalista, que aún no ha sido descubierto por las jóvenes generaciones españolas por motivos, casi siempre, de carácter extrafilosófico, o peor, de un burocrático *saber* que reduce la filosofía a notas a pie de página del idealismo alemán. No hay, pues, otro camino, como nos enseñara María Zambrano, para salir de esa locura que *volver* a Ortega, porque no pretendió otra cosa que «la superación de lo esencial de la filosofía europea: el idealismo, y que fue llamado por su descubridor Razón Vital, más tarde Razón Histórica» [396].

Volvamos al maestro con el mismo espíritu jovial y empático, abierto y vital, que lo hizo Zambrano. A partir de esas coordenadas raciovitalistas, y por mucho que bramen y maldigan los profesores de idealismo alemán, la filosofía de Ortega y su escuela se sitúan más allá

del racionalismo abstracto, el saber absoluto y la pura conciencia, que terminaba por abandonar la realidad, la vida, al reducir al hombre a simple soporte del conocimiento racional. *Ni vitalismo ni racionalismo*, dicho con el ensayo de Ortega, sino vuelta al reino de lo innombrable, de la realidad sin ser, que el pensamiento postcartesiano y posthegeliano habían dejado fuera de la conciencia. Crítica al racionalismo abstracto y la revolución. Combate el golpe de Estado de la *razón pura*, abstracta y utópica, y mira a Heráclito, al devenir, a todo aquello que queda fuera del conocimiento. La filosofía vuelve a la realidad, a la vida concreta, forzada a existir en la circunstancia en que vive el filósofo. Vuelta a la historia. No es de extrañar que Octavio Paz, uno de los continuadores de la obra de Ortega, bautizara una de sus grandes empresas intelectuales con el nombre de *Vuelta*.

Y, precisamente, porque es menester volver a la vida, el filósofo no estudia sino que medita; hasta el título de las *Meditaciones del Quijote*, primera gran obra de Ortega, es todo un símbolo premonitorio del gran pensamiento hispánico de nuestra época, que comparte, si es que no va más allá, la crítica nietzscheana a la filosofía racionalista en general, y al idealismo alemán en particular. El hombre de Ortega y Zambrano es algo más que un mero pretexto del conocimiento en que había sido convertido por el racionalismo y el idealismo. El hombre es algo más que un apartado, aunque a veces sea muy significativo de algo más general, la humanidad o la historia. El hombre es *su* vida. La oportunidad de la expresión de Ortega es ineludible: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo». Esta frase *condensa* la actualidad de toda genuina filosofía. Es la exaltación del *seguir siendo todavía*. Es la reivindicación de toda vivencia humana liberada de la *claridad lunar de la conciencia*. Es un grito de protesta contra esa *utopista* razón que aislada de su propio cuerpo nos anuncia que la salvación viene después. La salvación está en el presente. En este punto, Ortega no sólo fue uno de los primeros nietzscheanos consecuentes de este siglo, sino que protestó porque no se le reconociera haber sido el más avanzado de los filósofos del siglo XX en percatarse del problema: «No hay vida en abstracto. Vivir es haber caído prisionero de un contorno inexorable. Se vive aquí y ahora. La vida es, en este sentido, absoluta actualidad. Esta idea fundamental fue vista por mí y formulada cuando la filosofía europea, y especialmente la de mis maestros más inmediatos, sostenían lo contrario y se obstinaban en el tradicional idealismo que yo desenmascaré como utopismo, es decir, la existencia fuera de todo lugar y tiempo. Hoy han descubierto esta verdad en Alemania, y algunos de mis compatriotas caen ahora en la cuenta de ella; pero es un hecho incontrovertible que fue pensada en español hacia 1914» [397].

Aunque sólo fuera por esa refinadísima crítica al utopismo idealista, estamos obligados a reconocer que Ortega es el filósofo de la vida más importante de nuestra época. Ortega ha convertido la cultura española en un capítulo determinante de la cultura universal; pues, mucho antes de que la filosofía europea se percatara del asunto, logró mostrarle al mundo que la vida en abstracto es mentira. La vida es absoluta actualidad. Y, precisamente, porque se vive aquí y ahora, la máxima aspiración del filósofo es mantenerse erguido en la torrentera de la vida. El filósofo planta cara al vértigo de la existencia y lo modela continuamente con sus ocurrencias e invenciones. Ortega era la encarnación de la filosofía en permanente construcción. Hizo justicia al verso horaciano de Fernández Andrada, nuestro mayor estoico después de Séneca, «iguala con la vida el pensamiento». Por ahí ha conseguido darle continuidad a nuestras principales tradiciones intelectuales, especialmente todas aquellas que imposibilitan al escritor separar el pensamiento del modo de expresarlo; la novedad de sus maneras de decir y escribir filosofía, siempre consideradas vanguardistas, proceden de una larga tradición que alojó el pensamiento en la literatura (que ésta fuera soneto, cuento, teatro, ensayo o novela poco importa ahora).

Por eso, seguramente, su filosofía no admite definiciones que no sean narraciones, memoria de un tiempo que se nos escapa, la vida. No tiene recetas normativas, sino volátiles afectos intelectuales, heteróclitos y pocas veces *armónicos*, que nos hacen más llevadera la existencia, o sea, que la vida no pase por encima de nosotros. Gracias a ese arte del tiempo, que es su filosofía, ha podido ensanchar, hasta límites jamás imaginados por las filosofías racionalistas o postmodernas, la gran verdad del estoicismo en lengua española: la vida es destino. Descubrir en él la libertad, según veíamos más arriba, fue su otra gran aportación a la política, que los españoles aún no han logrado comprender, pero que sus mejores discípulos han sabido explotar hasta el punto de renovar, cuando no crear, una forma de pensar que sigue saliéndose de los esquemas del racionalismo y del irracionalismo. Es el caso de Octavio Paz, uno de de los grandes ensayistas de la segunda mitad del siglo XX, que prosiguió de modo ejemplar la tarea crítica de la rebelión de las masas. Analizó los límites del espíritu revolucionario con los argumentos que había aprendido en la obra de Ortega. También María Zambrano tuvo un especial influjo en Octavio Paz a la hora de fundamentar su defensa de la libertad en la filosofía de la razón vital. Varias veces ha salido en estas páginas Paz, hijo de madre española y padre mexicano, en nuestra ayuda para guiarnos por el bosque de interpretaciones en torno a Ortega. Otra vez, como en anteriores encuentros, nos recibe con una sonrisa al tendernos su mano y nos recuerda que siempre fue

«un lector ferviente de Ortega y Gasset» [398]. Más aún, su liberalismo, razona el poeta, es guía imprescindible para analizar las sociedades contemporáneas. Que en una sociedad cada individuo pudiera llegar a ser lo que es sin verse sometido a presiones o favores, según decía Ortega, fue asimilado por Paz sin necesidad de citarlo a cada paso. Sin libertad, pues, la democracia es una quimera.

El ideal del liberalismo de Ortega, frente a lo que mantienen las ideologías *igualitaristas*, no sólo no está reñido con la democracia, sino que es el principal estímulo para el desarrollo de una democracia sin adjetivos, o sea de individuos, de personas altamente desarrolladas y autónomas de presiones o favores. La crítica a la deriva totalitaria de las sociedades libres es para Paz, como lo fue para Ortega, asunto central de su pensamiento. Naturalmente, la crítica de Ortega a la revolución que acaba con las sociedades liberales ha sido recogida con especial inteligencia por Octavio Paz, quien a veces ha conseguido llevar a Ortega a unos niveles de refinamiento poético y holgura filosófica inimaginables en otras épocas de nuestra historia de las ideas políticas. Paz ha elevado el listón de la cultura de lengua española gracias, sin duda alguna, a darle continuidad a las ideas de libertad y democracia de Ortega. Ese mérito, esa defensa de la genuina democracia, que se le ha negado a Ortega por diferentes motivaciones, es una de las bases del pensamiento de Paz. [399] El mexicano estudió, contrastó y comparó las tesis del español con otros grandes pensadores que, después de las Segunda Guerra Mundial, pensaron la terrible experiencia nacionalsocialista y comunista. El resultado de ese proceso está a la vista: ganó Ortega, o sea, la tradición liberal. Paz prestó gran atención a las sutilezas intelectuales, a las novedades teóricas e históricas, esgrimidas por Ortega para desmontar el único asunto del que dependían el fascismo y el comunismo: la revolución.

Captó con imaginación que la crítica clave de Ortega a la rebelión de las masas se extiende a las ideas y conductas populistas de nuestra época. Vio que la crítica de Ortega a la rebelión de las masas, a la democracia morbosa, era esencial para el desarrollo de la democracia. Vio, sí, que la crítica al idealismo era crítica a la revolución. Paz fue sensible a la alternativa abierta por Ortega a la filosofía política contemporánea: «o rebelión de las masas o democracia». Por desgracia, eso no consiguieron verlo muchos de sus críticos pasados, por ejemplo, José Gaos, pero tampoco parecen dispuestos a verlo los actuales profesores de Filosofía que trasladan el lenguaje de la arena electoral a la academia. La opción de Ortega fue clara: «democracia o revolución», «democracia o rebelión de las masas». Porque Ortega jamás coqueteó con ningún régimen político que secuestrara la libertad subjetiva, la libertad, los derechos individuales y los derechos ciudadanos, está fuera de los circuitos del pensamiento políticamente

correcto. Repitamos. Pensó contra corriente. Pensó contra el fascismo y el comunismo. Pensó contra el populismo. Fue un demócrata. El filósofo de la libertad de España es un genuino demócrata. Ortega ha sido el manantial de inspiración de la idea de libertad y democracia de Paz. Esa influencia es decisiva para quienes se interesen en serio por la cultura política hispanoamericana de nuestro tiempo. Por cierto, nadie se hizo cargo en la celebración mexicana del centenario del nacimiento de Paz de la presencia de Ortega en su obra; poca gente, por no decir nadie, le dedicó algunas líneas a estudiar su pensamiento en la tradición de Ortega [400]. Eso no significa que esa celebración hubiera sido deslucida. Al contrario, en 2014, fue celebrada por todo lo alto y con todo tipo de cohetería, incluso el papel oficial de las instituciones públicas mexicanas llevaba estampado en la parte superior la leyenda: «Centenario de Octavio Paz». El Senado de la República presentó un libro con el título: *Itinerario crítico. Antología de textos políticos*. [401] También en España se montaron varios actos para recordar a Paz. Pero, casi siempre, se olvidó estudiar esta estrecha relación entre Paz y Ortega. Quizá sea verdad, como mantuvo Paz, que cada época descubre sus autores. En cualquier caso, el centenario del nacimiento sirvió para reconocer la envergadura de la obra de Paz. Resiste el paso del tiempo. Es tan actual como la del gran maestro.

Paz se merecía el Nobel por muchos motivos y otras tantas razones, pero quizá hubo una que prevaleció sobre el resto. Paz fue el fiel seguidor de una generación intelectual que tuvo dos figuras eminentes a uno y otro lado del Atlántico: José Ortega y Gasset y Alfonso Reyes. Los dos habían merecido el Nobel. Los dos habían elevado el nivel de nuestra cultura a una altura que aún no ha vuelto a alcanzar. Los dos fueron inspiración de la obra de Paz. De ellos aprendió a tomarse tan en serio la razón como la vida. Nunca dejó de tener un sentido de la polis. También en esto, reitero, fue orteguiano: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo». Fue un hombre tan responsable de su casa como de la plaza pública. Alta literatura política es gran parte de su obra. Quizá para comprender todo lo que encierra esta última expresión tengamos que regresar a las contribuciones intelectuales de Paz que, de uno u otro modo, están vinculadas al pensamiento de Ortega. Si tuviera que sintetizar la gran influencia del español sobre el mexicano, no dudaría en elegir tres grandes asuntos recurrentes en sus respectivas obras, a saber, la crítica a la modernidad idealista y a la revolución, la defensa del individuo y el estilo del pensamiento.

La primera aportación de Paz a la cultura de la Modernidad es una crítica a la propia modernidad, que tiene su placenta nutricia en la obra de Ortega. La idea de modernidad queda en poca cosa para Paz, como lo fue para Ortega, si no se reconoce que es un fenómeno de la

historia, pero «¿cómo va a tolerar un siglo que se ha llamado a sí mismo *moderno*, el intento de sustituir sus ideas por otras y, consecuentemente, declarar las suyas anticuadas, *no modernas*?» [402]. Quien sacraliza la modernidad está sucumbiendo a su hechizo. Sin *consciencia histórica* la modernidad se diluye: «La modernidad me acompaña desde que comencé a escribir. Sus espejismos y sus realidades, sus vértigos y sus dádivas inesperadas, son parte de mi biografía intelectual y poética. Es el tema que recorre muchas de las páginas de este volumen y de los dos que le preceden. No vale la pena ahora volver sobre esos entusiasmos, fervores, decepciones e iluminaciones; en cambio, sí es bueno repetir que la modernidad, como todo lo que es de la historia, es una realidad evanescente: nada queda de ella sino, cuando algo queda, unos instantes vivos, unas cuantas palabras más allá y más acá de las fechas» [403]. Me parece que este reconocimiento paziano de la evanescencia de la modernidad es una genial mimesis, una recreación majestuosa de alguien que esta de *Vuelta* del fracaso de tanta vanguardia modernista. Cuánto recuerda la crítica de la modernidad de Paz el celebérrimo texto de Ortega de 1916: Menos que en la de ninguno, cabe en la cabeza de hombres que se han llamado *modernos* la sospecha de que el mundo marcha por encima de ellos. Yo considero muy peligrosa esta superstición. Experiencias repetidas me han hecho ver que la mayor y mejor parte de la juventud es prisionera de la mística autoridad que *lo moderno* —es decir, el siglo XIX— sobre sus emociones ejerce. De modo que precisamente la época en que se proclama la mutabilidad progrediente de las ideas, de las instituciones, de lo humano en general, es la que con mayor eficacia finge un carácter de eternidad, de inmutabilidad a su genuina y transitoria conducta. Hay quien cree que es intolerable la supresión de los hilos en el telégrafo sin hilos. Por mi parte, la suerte está echada. No soy nada *moderno*; pero muy siglo XX. [404]

No creo que sea necesario explicar por qué Paz mantiene algo similar a Ortega pero referido al siglo XXI.

Mas será su crítica a la revolución [405] clave para entender a Paz. Esta crítica también nos ayuda a comprender por qué es un autor poco leído en su país, México, donde sus elites parecen obsesionadas por mostrar al mundo que *su revolución* es un acontecimiento ejemplar, cuando en realidad no deja de ser una de las más crueles y funestas revoluciones de la historia de la humanidad. El pensamiento liberal y democrático de Paz choca con el pensamiento políticamente correcto, es decir, idealista, que vende fraudulentamente la revolución, el destrozo de todas las continuidades de la civilización occidental, como democracia. Por aquí Paz, otra vez, sigue el camino de Ortega. Es cierto que la crítica histórica de la revolución mexicana de Paz es más abstracta que la del genial José Vasconcelos, el novelista (sic) más

grande que ha dado México en el siglo XX, que la hace concreta y directa; pero nadie puede dudar de que Paz haya dejado de señalar, a veces con precisión y valentía inigualable, la continuidad de las perversidades revolucionarias en los Gobiernos del PRI. Todas ellas referidas a la traición que supone la *realización* de la democracia al margen del *programa liberal* con el que llegaban al poder todos los gobiernos mexicanos.

Paz ha analizado en la estela de Ortega que revolución y *democracia* pueden llegar a ser fácilmente ideas antitéticas. La democracia, el poder público, que no se limita en sus funciones puede acabar fácilmente en su contrario bárbaro: «No hay autocracia más feroz», decía Ortega, «que la difusa e irresponsable del *demos*». El fundamentalismo democrático deriva fácilmente en revolución. Es obvio que sólo cabe una alternativa a esa deriva absolutista o total del poder público: el reforzamiento de la democracia a través de la libertad. La *revolución democrática*, si se me permite la expresión, es aquella capaz de hacer convivir el principio democrático, a saber, el ejercicio del Poder público que corresponde a la colectividad de los ciudadanos, por un lado, con el principio liberal: el Poder público, independientemente de quien lo ejerza, deberá respetar que las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado. Eso es Ortega en estado puro. Por desgracia, cuando el Poder público no respeta el principio liberal, entonces desaparece la democracia y comienza la revolución: la *politización* integral de la existencia que tiene su cifra más absurda en una promesa ridícula: la *democracia*, el *régimen político democrático*, hará felices a todos y cada uno de los seres humanos [406]. O sea confusión de lo público y lo privado y, poco más tarde, la desaparición del individuo. Por aquí la revolución nos lleva al despeñadero. Es la negación de la capacidad de emancipación del individuo.

Por encima de cualquier tipo de idealismo utópico o racionalismo socialista, la defensa de la autonomía del individuo, el valor de la persona al margen de la presión colectivista, es el segundo asunto prioritario en la obra de Paz. También esta defensa nace del racio-vitalismo de Ortega. La filosofía, el razonamiento y la argumentación de Paz nunca son antídotos contra un veneno que llamamos *la vida*, según trata de convencernos la palabrería del *supersticioso racionalismo*. Es falso que la rica realidad se agote en una *fórmula*. La realidad, la vida, siempre es más compleja que su concepto. De ningún modo el pensar, el poetizar, el ensayar, en fin, el filosofar puede ser antídoto para curarnos del veneno de la vida. Eso sería un engaño. La vida es vida. Y sólo se aprende a vivir, como diría Unamuno, viviendo. Y pensar también es una forma genuina y excelsa de vivir. El pensar vital, el pensamiento poético, o mejor, la meditación, genuino *genus*

discendi contra el idealismo abstracto de la modernidad, es una de las aportaciones de Ortega para nuestra época, que recoge directamente Paz para pensar *lo otro*, todo eso que ha dejado fuera de nuestro alcance la *filosofía* de las generalidades idealistas. Creo que en este punto preciso, poético, Paz ha aprendido tanto de Ortega como de su más grande discípula, María Zambrano. Así lo reconoció explícitamente en 1991: «El pensamiento futuro tendrá que ser pensamiento poético, en el sentido menos blando del término, como quiso María Zambrano. Un pensamiento que recoja lo particular, lo cualitativo, lo sensible, lo sensual —yo hubiera dicho *lo vital*— y lo ponga en relación no avasalladora con el todo». [407].

Del estilo de Paz, el tercer gran influjo de Ortega sobre el mexicano, quizá quepa adelantar que va más allá de la belleza de la frase, se trata de la utilización de la metáfora como forma y, sobre todo, como contenido de pensamiento. La teoría de la metáfora de Ortega es decisiva para entender ese hermoso tratado de filosofía de la poesía modernista escrito por Paz con el título de *Los hijos del limo*. También *El Arco y la lira* y, más tarde, *La llama doble* son obras, como las de Ortega, que tienen su centro principal en el análisis del lenguaje literario. Hay un texto de Paz dedicado a Moreno Villa, en 1942, cuyo final parece reivindicar el poder de la metáfora desarrollado por Ortega, en 1914, que curiosamente había sido escrito para introducir el poemario de Moreno Villa, titulado *El pasajero*: «Palabras entrañables y verdaderas que nos revelan el mundo, no como un mágico y prodigioso muestrario, sino como una presencia significativa en la que los opuestos se reconcilian en una misteriosa e ininteligible unidad» [408]. Por el camino de la poesía Paz ha resuelto en *unidad* la idea de la metáfora de Ortega, la comparación que no se fosiliza en mera retórica, la dualidad del mundo, las oposiciones y las contradicciones, en fin, la vida se *resuelve* en la unidad… Como en los poemas de Wordsworth, la dualidad del mundo, «la dualidad entre poesía y poética, entre creación y crítica, se resuelve en unidad» [409].

Me atrevería a decir que, en la segunda mitad del siglo veinte, nadie como Paz ha alcanzado, en el ámbito del pensamiento de lengua española, el refinamiento, la sutileza y la perfección que nos enseñara Ortega a quienes intentan pensar a través de la metáfora. La precisión del concepto, en cierto sentido del pensamiento, va de la mano de la belleza de la expresión, de la metáfora. Por este camino el lenguaje ya no es un medio de comunicación, un instrumento de la reflexión, sino que «nos constituye y, simultáneamente, nos disuelve» [410]. El lenguaje es, en todo caso, pensamiento. Filosofía. Ésta es la vía principal para reivindicar el papel del poeta en la ciudad: es capital reconocer que, en el siglo XX, «toda creación verbal», insiste Paz, «es crítica y toda crítica es creación. Hemos descubierto que el lenguaje

no es un *medio*; el lenguaje nos constituye y nos disuelve» [411]. Ortega vio ya en 1914 con meridiana claridad esta potencia del lenguaje, o mejor, de la expresión metafórica. Recurre permanentemente a ciertas metáforas para mostrar su eficacia conceptual. También en este ámbito Ortega ha sido vanguardia de vanguardia. He aquí un texto de Ortega que deja la cosa magistralmente planteada. Después de dar sus razones acerca de la metáfora como un medio de expresión, el *Espectador* Ortega —metáfora del filósofo— se concentra en destacar que «la metáfora es un medio esencial de intelección», para concluir con un pensamiento que es el *leitmotiv* de buena parte de la obra de Octavio Paz, y por supuesto de Zambrano, a saber: La metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual. Con lo más próximo y lo que mejor dominamos podemos alcanzar contacto mental con lo remoto y más arisco. Es la metáfora un suplemento a nuestro brazo intelectivo y representa, en lógica, la caña de pescar o el fusil. No se entienda por esto que merced a ella transponemos los límites de lo pensable. Simplemente nos sirve para hacer prácticamente asequible lo que se vislumbra en el confín de nuestra capacidad. Sin ella, habría en nuestro horizonte mental una zona brava que en principio estaría sometida a nuestra jurisdicción, pero de hecho quedaría desconocida e indómita. Como la metáfora ejerce en la ciencia un oficio suplente, sólo se la ha atendido desde el punto de vista de la poesía donde su oficio es constituyente. Pero en estética la metáfora interesa por su fulguración deliciosa de belleza. De aquí que no se haya hecho constar debidamente que la metáfora es una verdad, es un conocimiento de realidades. Esto implica que en una de sus dimensiones la poesía es investigación y descubre hechos tan positivos como los habituales en la explotación científica. [412]

La cita es tan larga como sustanciosa. Leída a la luz de la poesía y el ensayo de Paz, sólo tiene una interpretación: la poesía, la metáfora, si quieren ustedes la *literatura moderna*, es esencial para pensar y construir bienes públicos: «La literatura moderna no solo es una forma específica de la comunicación sino que es, sobre todo, un poner entre paréntesis a la comunicación» [413]. Paz aprendió de Ortega a dar sus ensayos como si fueran literatura, pero resulta que son filosofía. Porque *la metáfora es el auténtico nombre de las cosas*, porque una lengua es irreductible a una terminología, literatura y filosofía, creación y ciencia, son inseparables en el pensamiento de Ortega y la mayoría de sus discípulos [414]. Hoy, en una Universidad sometida a la barbarie del especialista, es más vigente que en su época una nota a pie de página que escribió Ortega para reivindicar la metáfora, al fin, la literatura para revestir la musculatura de su filosofía: Pensar que durante más de treinta años —se dice pronto— he tenido día por día

que soportar *en silencio, nunca interrumpido*, a los pseudo-intelectuales cretinos de mi país que descalificaban mi pensamiento, porque "no escribía más que metáforas" —decían ellos. Esto les hacía triunfalmente sentenciar y proclamar que mis escritos no eran filosofía. ¡Y claro que afortunadamente no lo eran! si filosofía es algo que ellos son capaces de segregar. Ciertamente que yo extremaba la ocultación de la musculatura dialéctica definitoria de mi pensamiento, como la naturaleza cuida de cubrir fibra, nervio y tendón con la literatura ectodérmica de la piel donde se esmeró en poner el *stratum lucidum*. Parece mentira que ante mis escritos —cuya importancia, aparte de esta cuestión, reconozco que es escasa— nadie haya hecho la generosa observación que es, además, irrefutable, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino, por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía. Pero esas gentes que de nada entienden, menos que de nada entienden de elegancia, y no conciben que una vida y una obra pueden cuidar esta virtud. Ni de lejos sospechan por qué *esenciales y graves razones*, es el hombre el animal elegante. *Dies irae, dies illa!* [415]

Pero, llegados aquí, muchos de ustedes se preguntaran: ¿qué tiene que ver toda esta reflexión sobre la metáfora con la crítica al idealismo y la revolución, en verdad, al intelectualismo terminológico y reductor de la filosofía idealista? Todo. Independientemente de que el uso paziano de la metáfora lo sitúa en un lugar privilegiado entre los herederos de la filosofía raciovitalista, el uso del lenguaje metafórico no sólo es un rechazo crítico de la *razón pura*, o sea, del idealismo y sus funestas consecuencias, sino que también es una manera genuinamente ciudadana de presentarse el poeta y el filósofo en la vida pública. Ellos pueden ser entendidos sin necesidad de mediadores y oráculos. Ellos no necesitan esconderse detrás de una jerga de filósofos-reyes para ser seguidos o cuestionados. Ellos no son *mandarines* sino sencillos ciudadanos que participan por deber en la vida pública, pero sin renunciar a su vocación. Paz ha insertado con renovados bríos al ensayista, al poeta, al pensador vital en la vida pública. Sigue el rastro del filósofo-ciudadano Ortega. Ésta es otra gran conquista de Paz para el pensamiento contemporáneo: el poeta tiene un lugar crítico en la polis.

Paz ha reivindicado y engrandecido, como muy pocos filósofos lo han hecho en nuestra época, la función necesaria del pensador en la ciudad. Ha renovado en el mundo hispánico una forma de pensar genuinamente antiplatónica: la figura del poeta-filósofo y del filósofo-poeta ha sido diseñada, ejercitada, o como dice el poeta Góngora, ejecutoriada por el propio Paz, quien ha otorgado una nueva prestancia, un original sentido y, sobre todo, un significado genuinamente político al pensamiento de lengua española. Paz y

Ortega son socráticos: no se doblegan ante el poderoso, pero tampoco quieren ejercer de filósofos-reyes. Sus respectivas filosofías son antes críticas a las políticas idealistas, da igual que sean revolucionarias o contrarrevolucionarias, que diseños de mundos felices. Son antes filosofías de carácter democrático que construcciones utópicas. Son antes pensamientos escépticos y tentativos de filósofos-ciudadanos que intervenciones y consignas dogmáticas y cerradas de filósofos-reyes.

Y sobre todo quieren ser entendidos sin mediaciones. Si el atributo esencial del filósofo es dudar de sus ideas, hasta el punto socrático de reconocer que sólo sabemos que no sabemos nada, entonces Ortega y Paz son dos de los más grandes filósofos de nuestra época. Han repensado con sosiego y precisión sus propias ideas de acuerdo con las circunstancias cambiantes que les tocaron en suerte. Las introducciones que Paz escribió para cada uno de los volúmenes de la edición de sus *Obras completas* son auténticos ejercicios, genuinos libros aparte, para pensar lo pensado. Más que reflexiones autocríticas, que también lo son, esos prólogos contienen una nueva filosofía sobre la viabilidad del pensamiento de Paz en otra circunstancia. También Ortega a partir de 1932, cuando abandona su acta de Diputado en las Cortes republicanas, pensó su pensamiento, *repensó* sobre todo su plausibilidad en diferentes circunstancias históricas. He ahí la esencia de la razón vital. La razón del pensador, su canon normativo, no puede arruinar la historia, pero ésta tampoco puede someter la moral del filósofo, la vida del pensador, a los decretos que emanan de la colectividad. La narración histórica convive, permanentemente enfrentada, con el esfuerzo heroico de su narrador, el filósofo, por hallar razón en la vida, en la historia, y viceversa, es decir, vida en la razón. Esta certidumbre, lucidez originaria, para emprender cualquier tarea filosófica ha sido llevada hasta sus últimas consecuencias por Ortega, según María Zambrano, porque nadie mejor en nuestra época que el *filósofo español* para construir un pensamiento, una filosofía, «buscándose, no a sí mismo —como los “intelectuales” han creído— sino a la realidad antagonista. Y, al buscar “lo otro”, se engendra a sí mismo» [416].

A pensar algunas singularidades de esa *búsqueda* dedico el próximo apartado de este libro, que tratará de replantear tres asuntos muy debatidos en la discusión sobre la obra y la vida de Ortega: su retirada de la vida política, el significado político de su obra y la relación que tienen en su obra la figura del político y el filósofo.

328 Dos buenos ejemplos de estudios hipercríticos, o sea exagerados y ellos mismos carentes de justificación contra Ortega, pero que no recurren a la *vía Heidegger*, abierta por Gaos, para desprestigiar al filósofo español, son los de Vásquez y Molinuevo. Cfr. VÁSQUEZ, E.: *Ortega y el idealismo*. Universidad de los Andes.

Mérida. Venezuela, 1996. MOLINUEVO, J. L.: *El idealismo de Ortega*. Narcea Ediciones. Madrid, 1984. Los dos terminan reprochándole a Ortega lo que trata de superar: el idealismo.

329 Léase, por ejemplo, a David Sobrevilla, en la *Revista Latinoamericana de Filosofía* sobre «La crítica orteguiana a *Ser y Tiempo* de Heidegger»: «Aunque algunos de los reproches de Ortega a Heidegger tengan una cierta validez, la gran mayoría de ellos nace de errores de interpretación del filósofo español, de una notoria falta de familiaridad con *Ser y Tiempo*, y de que Ortega proyectaba en los textos heideggerianos sus propias ideas». SOBREVILLA, D.: «La crítica orteguiana de *Ser y Tiempo* de Heidegger", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XIII, nº 1 (marzo, 1987), pág. 71.

330 GAOS, J.: *Obras completas*. XVII, ed. cit.

331 GAOS, J.: *Obras completas*, volúmenes. IX, ed. cit., y X, ed. cit. Me refiero sobre todo a los siguientes textos de Gaos: «El Leibniz de Ortega», «La ontología de Ortega según Leibniz», «Ortega y Heidegger» y «Obras inéditas de Ortega: ¿Qué es filosofía?».

332 SALMERON, F.: *Escritos sobre José Gaos*. El Colegio de México, México, 2000, pág. 136.

333 *Supra*, capítulo III.

334 Si descontamos los tres grandes tratados de filosofía escritos por Gaos, dos tomos de sus *Obras Completas*, el IX y el X están dedicados a la crítica de Ortega.

335 Cfr. SALMERÓN, F.: «Prólogo» al tomo XIII de las *Obras completas*, ed. cit., de José Gaos. SALMERON, F.: *Escritos sobre José Gaos*, ed. cit., pág. 143. GAOS, J.: *Obras completas*, X, ed. cit., pág. 381.

336 GAOS, J.: *Obras completas*, X. UNAM. México, 1999, pág. 297. También «El *Leibniz* de Ortega» y «La ontología de Ortega según su *Leibniz*» son textos de Gaos que intenta mostrar los límites de la crítica de Ortega al idealismo.

337 *Ibidem*, págs. 297 y 328. MAESTRE, A.: *Meditaciones de HispanoAmérica*, ed. cit., págs. 203 y ss.

338 GAOS, J.: *Obras completas*, X, ed. cit., pág. 337.

339 *Ibidem*, pág. 383.

340 *Idem*. «La prioridad cronológica reclamada para la idea de la existencia tiene más interés histórico que filosófico relativamente al haber llegado más adentro el análisis de la vida. Las palabras vulgares son palabras técnicas de la nueva filosofía de Heidegger por el sentido "existenciario" que éste les da, pero es dudoso que lo sean sin darles rigurosamente éste. Y lo mismo hay que decir *mutatis mutandis* de la trivialidad de lo dicho. *Pero lo decisivo definitivamente es el no haber sido el nivel del curso superado indiscutiblemente por la obra posterior*». Las cursivas son mías.

341 "Y así, lo más indiscutiblemente original de él, y hasta lo más valioso, puede que sean muchas de las digresiones, si no todas, como en las producciones de Ortega en general, de conformidad con su idiosincrasia y la consecuente de su obra: la de un hombre demasiado fértil en reacciones, asociaciones y ocurrencias y demasiado voluptuoso de ellas y del comunicarlas y participar de la admiración por ellas de los destinatarios de la comunicación, para ser capaz de ahondar sin desviaciones, sino con insistente rigor, en la línea progresiva de los complejos arduos y aburridos temas esenciales». *Ibidem*, págs. 383 y 384. Cfr. también nota 6 de págs. 321 y 322.

342 SALMERÓN, F.: *Escritos sobre José Gaos*, ed. cit., págs. 131 a 146. SALMERÓN, F: «Prólogo» al tomo XIII de las *Obras completas* de José Gaos. Cfr. MUES DE SCHRENK, L.: «Prólogo» al tomo X de las *Obras completas* de José Gaos, México, 1999, pág. 27. Todos los trabajos de este último período de Gaos sobre Ortega se hallan recogidos en este tomo X, págs. 177 a 386.

343 GAOS, J.: *Obras completas*, X, ed. cit., pág. 384. A saber, malo es obsesionarse con la construcción de un gran libro sistemático, pero todavía es peor no haberse

percatado de la cuestión: «Error de la obsesión de los grandes mamotretos, en vez de hacer de la necesidad virtud, en este pululante semillero de brillantes reacciones fecundables y fecundantes, que no jardín de vigorosa espontaneidad disciplinada arquitectónicamente».

344 *Ibidem*, págs. 296 y 297. «Porque era incapaz de resistir al incentivo de lo nuevo sorprendido en lo ajeno o surgente en él mismo, que le hacía ponerse a escribir en cuanto un tema le encandilaba con la brillantez que preveía iba a darle, pensar escribiendo mucho más que antes de ponerse a escribir, entretenerse […]. No tenía la constancia que exige el pensar metódico».

345 *Ibidem*, pág. 328.

346 *Ibidem*, pág. 321.

347 Tengo que reconocer que pocos en nuestra época se han atrevido en la tradición de Ortega a abordar ese asunto con el tesón de Gaos, y menos aún hallaremos a alguien que lo haya realizado con tanta sinceridad y honradez como el maestro transterrado en México. Ejemplo máximo de esas dos virtudes son sus *Confesiones profesionales*, junto a todos sus trabajos sobre Ortega, que son *supuestos*, resultados e invenciones, al fin, grandes *proyectos* o monumentales andamios para escribir tres tratados que completaron el marco del sistema filosófico de Gaos: *De la filosofía*, *Del hombre* e *Historia de nuestra idea del mundo*. Ninguna de esas cuatro obras habría sido, pues, escrita sin el estro y sin la sabiduría de Ortega. *Confesiones profesionales* es un magnífico ejemplo de filosofía raciovitalista, o sea orteguiana, y los otros tres libros son, en buena parte, desarrollos de ideas originales del maestro. Por lo tanto, no parece que las novedades y originalidades de Gaos puedan desvincularse fácilmente de Ortega. Por ese lado, la línea de continuidad filosófica está asegurada; Gaos sigue a Ortega y, quizá, lo haya superado a la hora de elaborar categorías e ideas propias de una filosofía sistémica. El irracionalismo del hombre solitario defendido por Gaos con procedimientos, muy sutiles desde el punto de vista metodológico, de una ontología racionalista, pudiera ser considerado un avance, una matización o superación de ciertos desarrollos de la filosofía de Ortega. Por este camino Gaos lleva al extremo el perspectivismo de Ortega por un lado, y el nihilimo de Nietzsche, porque la creación filosófica depende de la radical subjetividad del creador. No hay razones últimas que no sean *razones del corazón* del filósofo. Es imposible alcanzar acuerdos, razones, del debate entre filósofos. Es una filosofía radicalmente escéptica. El supuesto de la intersubjetividad desaparece.

348 Cfr. *Supra* capítulo 3.

349 GAOS, J. *Obras Completas*, X, ed. cit., pág. 378. Las cursivas son mías. En esas palabras Gaos parece concederle algún crédito a su crítica del idealismo, pero, si se sigue leyendo el párrafo siguiente, entendemos que era una cuestión meramente formal, porque todo lo que ha dicho Ortega sobre el tema, según Gaos, se lo debe a Heidegger: «Pero lo que quizá bastaría a quitarle al punto parte de su originalidad sería la deuda de Ortega con Heidegger también en tal punto, es decir, en la concepción de la vida como tal correlación y como la realidad radical», ed. cit. pág. 379.

350 GAOS, J.: *Obras completas*, XVII, ed. cit., pág. 156. Cuando uno lee que «la claridad es el desprestigio del filósofo», un aforismo de Gaos, es difícil sustraerse a la comparación con la frase de Ortega: «La claridad es la cortesía del filósofo». Gana la grandeza del maestro sobre el resentimiento del discípulo.

351 OC I, 592.

352 OC III, 487.

353 Nadie olvide las razones que da Kant para titular su obra como *Crítica de la razón práctica* y no *Crítica de la razón pura práctica*: la *Crítica de la razón práctica* «debe sólo establecer que *hay razón pura practica* y crítica con esa intención toda su *facultad práctica*». Cfr. KANT, I.: *Crítica de la razón práctica.* Prólogo, traducción de E.

Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, Sígueme, Salamanca, 1994. (Edición de Juan Miguel Palacios).
354 OC III, 487.
355 *Ibidem*, pág. 488.
356 *Idem*.
357 *Supra* capítulo 3.
358 RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A.: *Semblanza de Ortega.* Anthropos y Diputación de Ciudad Real, Barcelona, 1994, pág. 13. Este texto está escrito en 1984 y el autor murió en 1990.
359 OC I, 749.
360 *Ibidem*, págs. 749 y 750.
361 MAEZTU, Mª.: *Antología-Siglo XX. Prosistas españoles*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1943, págs. 88 a 90.
362 *Ibidem*, pág. 90. Permítame, amable lector, que me extienda aquí sobre esta bella semblanza. Está hecha con el mismo *amor intelectual* que utilizarán con Ortega sus mejores discípulos. Todo había cambiado en los últimos veinticinco años. Salvo que Ortega, matiza María de Maeztu, ha sido siempre idéntico a sí mismo. La bellísima narración de la autora compite con la firmeza de sus ideas. Es una pieza de factura orteguiana. Resumo: Eran las seis de la tarde de un día frío y lluvioso de otoño. Ese día se conmemoraban las bodas de plata del profesor con sus alumnos. Pero Ortega fue como un día más a dar su clase. Entró con su carpeta de cuartillas bajo el brazo para impartir una lección más. Los temas de la clase habían variado, pero el método era idéntico al de sus inicios como profesor. Jamás cambió el sencillo método de hacer vital el pensamiento. Podía hablar de Aristóteles o de Tales de Mileto pero no para aquella época o para la eternidad, sino para aquí y ahora. Había que hacerlo vivo. Todo lo que tocaba lo vivificaba.
Ortega ha sido el más extraordinario profesor de Filosofía de España. Es el maestro de la filosofía española de nuestro tiempo. ¡Qué importancia tiene descubrir que se inspirase en Nietzsche o en Natorp! Ninguna. Lo importante es que las ideas de esos autores a través de Ortega se transformaban. Eran ya otra cosa. Estaban actualizadas. Vivificadas. Eran razón vital. En el pasado los comentarios a los *Diálogos* de Platón y a la *Crítica de la Razón Pura*, de Kant, fueron temas de clase tan relevantes como explicar, a partir de los años veinte y treinta, su original filosofía de la razón vital, porque Ortega era el mismo. Un pensador original, porque conseguía conformar una bella filosofía, sí, la filosofía en Ortega es una de las bellas artes, porque mezcla con grandeza la belleza de la palabra, la claridad y la precisión del pensamiento. Eso es algo que requiere una extraordinaria imaginación, que es imposible de ahormar sin la capacidad de la metáfora no sólo para concebir ideas, sino para protegerlas.
Ortega fue, concluye María de Maeztu, siempre idéntico: «Desde el primer artículo, desde la primera conferencia, desde la primera lección, se reveló como el primer pensador entre sus contemporáneos, como el artista genial que, al construir una frase, la articula dentro de la arquitectura total del párrafo. Todas su páginas pueden servir para una antología: de ahí la dificultad de seleccionarlas. No tuvo aprendizaje. No tuvo que recorrer el camino doloroso que todos recorremos en nuestra formación. Fue, desde el primer día, el maestro. Tuvo, desde la primera hora, la admiración de todos los españoles que han leído sus libros o han escuchado su palabra. Él se ha quejado, a veces, de la incomprensión en que viven en España las "minorías selectas". Queja injusta».
363 RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A.: *Semblanza de Ortega*, ed. cit., 13. «Propongamos», dice un poco más adelante Rodríguez Huéscar, «como el mejor homenaje que se le puede rendir en su centenario, un riguroso "examen de conciencia" nacional con respecto a él», *ibidem*, pág. 43.

364 RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A.: *La innovación metafísica de Ortega.* Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia. Dirección General de Enseñanzas Medias, Madrid, 1982. El prólogo de Julián Marías a esta obra es una pieza maestra de filosofía orteguiana, es decir, de ejercicio de la razón vital. Hay una segunda edición de este libro en Biblioteca Nueva, Madrid, 2002. Ha desaparecido de esta nueva edición el prólogo de Julián Marías. También existe una «Exposición resumida del trabajo original», en RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A.: *Semblanza de Ortega*, ed. cit., *capítulo* 13.
365 *Ibidem*, pág. 210.
366 Retomo aquí lo desarrollado en mis *Meditaciones de Hispano-América* y *Viaje a los ínferos*.
367 GARAGORRI, P.: *Unamuno y Ortega*. Salvat, Madrid, 1972, págs. 122 y ss.
368 ZAMBRANO, Mª.: *Delirio y destino*. Fundación Ramón Areces, Madrid, 1998, pág. 139.
369 ZAMBRANO, Mª.: «Un descenso a los infiernos», pág. 15, en VARIOS: *Homenaje a María Zambrano.* El Colegio de México, México, 1998.
370 ZAMBRANO, Mª.: *Notas de un método*. Editorial Tecnos. Madrid, 2011, pág. 70.
371 ZAMBRANO, Mª.: *España, sueño y verdad*. Edhasa, Barcelona, 1992, págs. 93-94. Ahora en ZAMBRANO, Mª: *Obras completas III*. Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores. Barcelona, 2011.
372 ZAMBRANO, Mª.: *Unamuno*. Debate, Barcelona, 2003, pág. 61.
373 *Ibidem*, pág. 165.
374 CIORAN, E.: «Una presencia decisiva», pág. 100, en VARIOS: *Papeles de Almagro. El pensamiento de María Zambrano*. Zero Zyx, Madrid, 1983.
375 PAZ, O.: «Una voz que venía de lejos», en VARIOS: *Homenaje a María Zambrano*. *Estudios y correspondencia*, ed. cit., pág. 25.También en PAZ, O.: *Obras completas*. Vol. 14. FCE y Círculo de Lectores. México D.F., 2001, pág. 103.
376 ZAMBRANO, Mª.: *Pensamiento y poesía en la vida española*. El Colegio de México, 2ª ed. México, 1991, pág. 43.
377 ZAMBRANO, Mª.: *Delirio y destino*, ed. cit., pág. 57.
378 ZAMBRANO, Mª.: *Pensamiento y poesía en la vida española*, ed. cit., pág. 42.
379 ZAMBRANO, Mª.: «A modo de autobiografía», en *Revista Anthropos*, 70/71, Barcelona, 1987, página. 69.
380 ZAMBRANO, Mª.: *Hacia un saber sobre el alma,* Alianza, Madrid, 1987, pág. 45.
381 Nota aclaratoria a la edición de Endimión, en 1986, de la obra de ZAMBRANO, Mª.: *Pensamiento y poesía en la vida española*. Endimión, Madrid, 1986, pág. 9.
382 ZAMBRANO, Mª.: *Filosofía y poesía* , Universidad de Morelia, 1939. También publicada en F.C.E., México, 1987 y en *Obras reunidas*. Aguilar, Madrid, 1971.
383 ZAMBRANO, Mª.: *La agonía de Europa*. Trotta, Madrid, 2000, pág. 85.
384 *Idem*.
385 ZAMBRANO, Mª.: *Pensamiento y poesía en la vida española,* ed. cit., pág. 57.
386 *Ibidem*, pág. 56.
387 ZAMBRANO, Mª.: *Notas de un método*, ed. cit., pág. 98.
388 OC VIII, 368.
389 OC VII, 437.
390 OC II, 831.
391 OC V, 332.
392 ZAMBRANO, Mª.: *El hombre y lo divino*. FCE, México, 1955, pág. 250. También en ZAMBRANO, Mª.: *Obras completas III*, ed. cit., pág. 257.
393 Cfr. Ibidem, págs. 474 y ss. ZAMBRANO, Mª.: *Persona y democracia*. Anthropos, Barcelona, 1988, pág. 164. La metáfora musical de Ortega fue fuente de inspiración de María Zambrano.
394 *Ibidem*, pág. 165.

395 ZAMBRANO, Mª.: *Horizonte del liberalismo*. Morata, Madrid, 1996, pág. 253.
396 ZAMBRANO, Mª.: *Pensamiento y poesía en la vida española*, ed. cit., pág. 42.
397 OC V, 93.
398 PAZ, O.: *Obras completas*. Vol. 9. FCE y Círculo de Lectores, México, 1993, pág. 36.
399 Varias veces he tratado de ensayar mis acercamientos a la relación de Paz con Ortega. Cfr. mis *Meditaciones de Hispano-América*, ed. cit. *Viaje a los ínferos americanos*, ed. cit. *La escritura de la políti*ca, ed. cit. *Latidos culturales*. Ediciones Clásicas, Madrid, 2013 y *Diario de México.* Ediciones Clásicas, Madrid, 2014.
400 Esta deficiencia es insalvable en la voluminosa monografía que Domínguez Michael ha dedicado a Octavio Paz. Cfr. DOMÍNGUEZ MICHAEL, C.: *Octavio Paz en su siglo.* Aguilar, Barcelona, 2015.
401 PAZ, O.: *Itinerario crítico. Antología de textos políticos*. Selección y prólogo de Armando González Torres. Conaculta. México, 2014.
402 OC II, 166.
403 PAZ, O.: *Obras completas*, vol. 3, ed. cit., pág. 22.
404 OC II, 167.
405 Es una pena que no se recogieran más contribuciones de Paz sobre este asunto en la *Antología de textos políticos*, patrocinada por el Gobierno mexicano, para celebrar el nacimiento de Octavio Paz. Cfr. PAZ, O.: *Itinerario crítico. Antología de textos políticos*, ed. cit.
406 OC II, 541 y 542.
407 Vid. Octavio Paz: «Una voz que venía de lejos», en VARIOS: *Homenaje a María Zambrano,* ed. cit., págs. 23 a 25.
408 PAZ, O.: *Obras completas,* 8, edición de Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores. Barcelona, 2003, pág. 314.
409 PAZ, O.: *Obras completas*, 1, Círculo de Lectores y F.C.E. México, 1998, pág. 19.
410 PAZ, O. *Obras completas,* 8, edición de Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores. Barcelona, 2005, pág. 448.
411 *Idem*.
412 OC II, 508 y 509.
413 PAZ, O.: *Obras completas,* 8, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, pág. 448.
414 OC IX, 1.136.
415 *Idem*.
416 ZAMBRANO, Mª.: *España, sueño y verdad.* Edhasa, Barcelona, 1965, pág. 98. Creo que esta cuestión central de Ortega, la búsqueda del yo a través de lo otro, expresada de múltiples maneras por el propio Ortega, por ejemplo, «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» inspira la obra entera de Paz, aunque éste no lo haya reconocido directamente.

Tercera parte.
Ortega y su filosofía. La relación de Ortega con su filosofía El que aprende a dudar acaba dudando de su propia duda.

(Antonio Machado) El respeto de los liberales por la libertad del hombre y su disposición a arriesgar mucho para asegurar su efectividad indica cierta convicción de que la decencia no carece de apoyo en este mundo.

(Allan Bloom)

8.

Ortega en la Segunda Navegación La conciencia del naufragio, al ser la verdad de la vida, es ya la salvación. Por eso yo no creo más que en los pensamientos de los náufragos. Es preciso citar a los clásicos ante un tribunal de náufragos para que allí respondan ciertas preguntas perentorias que se refieren a la vida auténtica.

(José Ortega y Gasset: *Pidiendo un Goethe desde dentro*) Al final del *Prólogo para una edición de sus obras*, en 1932, anuncia Ortega el inicio de otra etapa de su vida, «empieza, pues, nueva tarea. ¡Al mar otra vez, navecilla! ¡Comienza lo que Platón llama la "segunda navegación"!» [417]. Los intérpretes del filósofo no logran ponerse de acuerdo sobre el verdadero alcance de estas palabras. Algunos creen que estaba anunciando un *simple* abandono de sus actividades políticas para concentrarse en su trabajo intelectual. Se habría retirado para escribir un libro definitivo. Pero, por desgracia, no lo habría conseguido. Se equivocan por partida doble estos autoinfatuados sabios en cuestiones orteguianas. Ortega ya había escrito libros imperecederos antes de retirarse de la vida política. ¿O acaso alguien con inteligencia filosófica se atrevería a mantener que *Meditaciones del Quijote*, *El tema de nuestro tiempo* o *La rebelión de las masas* no son grandes obras de la filosofía del siglo XX? Nadie diría que son obras menores. Tienen una calidad similar a otros grandes libros que escribió más tarde, por ejemplo, *En torno a Galileo*, *La idea de principio en Leibniz* o *El hombre y la gente.* Antes y después de su dedicación a la política parlamentaria, Ortega escribió grandes obras de filosofía. Otros intérpretes no le dan relevancia a su apartamiento voluntario de la lucha política en las Cortes republicanas. Olvidan por completo la relevancia que tienen sus empresas periodísticas y políticas para una cabal comprensión de su filosofía. Consideran que la política es una anécdota para estudiar el devenir de su filosofía. Es como si se renunciara de entrada a entender el profundo significado que tiene para la filosofía de todos los tiempos la presencia del filósofo en el ámbito público. A este tipo de *especialistas* no parece importarle que la obra y la vida del filósofo, siempre extremadamente unidas, son inexplicables sin su acción en la vida pública. Esta actitud evita entrar en la sustancia de la filosofía de Ortega y, además, se ahorra el trabajo de reconstrucción histórica que pudiera ayudarnos a dar razón de algunas de sus ideas para aquí y ahora.

Esas dos actitudes son presas fáciles de las redes de quienes consideran que, después de su crítica a la Segunda República, el filósofo ha entrado en una absoluta decadencia intelectual y política.

Para salir de esta ideológica visión basta releer en sus escritos después de 1932. Son textos susceptibles de seguir siendo desarrollados por sus lectores. No se trata de obras cerradas, doctrinales y mazorrales, sino que estamos antes ensayos abiertos a mil lecturas joviales. Todas reflejan una extraordinaria madurez filosófica y literaria. Da un paso decisivo: somete a crítica su propia obra. El filósofo establece una vinculación especial con su propia filosofía. Él, el hombre Ortega, se trata con el mismo rigor que utilizó para estudiar a Kant: no quiere hablar de su filosofía, «sino de su articulación con el hombre que la produjo» [418]. Ortega reflexiona —se dobla— sobre sí mismo y sobre lo pensado. El filósofo repiensa su filosofía. La relación entre uno y otra constituye, dicho con sus palabras, la verdadera sustancia de una historia de la filosofía. La segunda navegación podría entenderse como una historia de su propia filosofía. Platón le enseñó el camino a seguir: examen sincero de los *compromisos* del pensador con su filosofía. El filósofo ajusta cuentas consigo mismo: se vincula a una filosofía, la suya, y la somete a crítica. ¿O acaso no es un novísimo pensamiento el *Prólogo para alemanes* donde trata de responder sobre la viabilidad de su filosofía en Alemania? ¿Tampoco es necesario recordar que su *Carta a un alemán* trata de mostrar la originalidad y el límite de su idea de vida como preocupación de sí misma? Algo parecido podría comentarse de su *Prólogo para franceses* para la edición francesa de *La rebelión de las masas*: ¿o alguien pone aún en duda que ese prólogo cuestiona el sentido específico que pudiera tener esa obra para los franceses?… La segunda navegación está atravesada por esa impronta platónica, autocrítica, que le lleva a tratar su obra con distancia y afán *revisionista*. Es innecesario explicar que asumió todas las consecuencias intelectuales derivadas de esa voluntad de *rectificación*. Es otra de las genialidades de Ortega: su voluntad de pensar lo pensado determina la coherencia de su filosofía.

Un examen radical de su propio pensamiento atraviesa la segunda navegación. Ortega se exige a sí mismo lo que solicitaba por carta a su amigo alemán sobre Goethe: es necesario estudiar nuestra vocación y aquilatar el grado de fidelidad a ese destino. La tarea es tan apasionante como dramática, dirá Ortega, porque «lo más interesante no es la lucha del hombre con el mundo, con su destino exterior, sino la lucha del hombre con su vocación. ¿Cómo se comporta frente a su inexorable vocación?, ¿se adscribe radicalmente a ella, o, por el contrario, es un desertor de ella y llena su existencia con sustitutivos de lo que hubiera sido su auténtica vida? Tal vez lo más trágico en la condición humana es que puede el hombre intentar suplantarse a sí mismo —es decir, falsificar su vida. ¿Se tiene noticia de ninguna otra realidad que pueda ser precisamente lo que no es, la negación de sí misma, el hueco de sí misma?» [419]. Ortega es implacable consigo

mismo. Se exige a sí mismo más que a los otros. Sabe que es fácil caer en el autoengaño. Es la seña de identidad del hombre. Quizá él mismo ha estado durante más de dos años, esos que ha dedicado casi en cuerpo y alma a *traer* e *instalar* la Segunda República, *siendo lo que no es*. Ni siquiera había parado un rato para mirarse a sí mismo. Deja su acta de diputado en las Cortes, clausura la Agrupación al Servicio de la República y no halla mejor espejo que sus propios libros e ideas para observar el estado de su alma intelectual. De su filosofía.

¿Qué significado tiene la filosofía de Ortega para el propio hombre que la creó en la nueva circunstancia de España? Ésa es la cuestión clave. No es necesario explicar que también ahora queremos *un Ortega desde dentro*. La confesión que le hace a su amigo Fernando Vela, exactamente en la época que ha decidido abandonar por completo [420] la política activa en todas las instituciones de la República, muestra la relevancia de este asunto en la evolución de su filosofía: «No leo mis escritos —sigue—. Por azar o por alguna presión como ésta que usted ejerce ahora sobre mí, leo algún trozo. Y… le voy a decir a usted algo muy ingenuo. Mi distancia de lo escrito y no refrescado con lecturas es tal, que me encuentro con mis párrafos como si fueran ajenos. Y ahora viene lo ingenuo. Algunas veces me parece que están mejor de lo que yo, en vaga y confusa memoria, creía. Entonces tengo la impresión de que no me ha leído a fondo casi nadie, ni los amigos más próximos. Lo siento por ellos, y no ciertamente por creer que han perdido mucho con no leerme a fondo, sino porque es ello un síntoma grave de su *contextura íntima*» [421].

A clarificar esa *contextura íntima* dedicó Ortega el resto de su vida.

Se retiró para arrojar claridad sobre su vida y obra. El hombre público más importante de la España de esa época vuelve a tomar la iniciativa: su retirada a lo privado es una gran acción civil y política. Es una de las asignaturas más importantes que Ortega ha impartido en su Escuela de democracia. No es una renuncia sino otra manera de participación en la vida pública. Ortega hace valer su ausencia. Silencio y pensamiento. Si la tarea del filósofo es arrojar luz sobre todas las cosas, se impone a sí mismo releer y clarificar su propia obra, entre otros motivos, porque había llegado a ser extraña a sus amigos y, en un cierto sentido, casi *ajena* al propio autor. Es necesario revisar con cautela su propia filosofía. Ortega, sí, calló para oír el eco de su voz. Que el hombre hiperactivo e implicado en cien proyectos intelectuales y políticos, que el escritor infatigable en los periódicos y orador a todas horas en la calle, desde 1907 hasta diciembre de 1932, decida guardar silencio, retirarse de los reflectores, no puede interpretarse como resignación sino como la mejor manera de hacer valer su ausencia. El silencio de Ortega no puede evaluarse en abstracto. Eso es mera ideología. Engaño. Tiene que medirse en

proporción a la actividad que ha desplegado a lo largo de su vida. Su callar adquiere grandeza, holgura y elegancia, cuando se le mide en proporción a la vitalidad pasada. Ortega no se resignó sino que brilló también por su ausencia. Guardó silencio para repasar su propia obra. Quería hacerse entender a otros y a sí mismo. Porque el filósofo-ciudadano es consciente de sus límites, se detiene a repensar la viabilidad de su propio pensamiento. La reflexión sobre la *contextura íntima* de su propia obra, junto a la nueva consideración de España dentro de Europa, serán los dos grandes asuntos la nueva época. Esos cambios, paradójicamente, confirmarían la continuidad y la evolución de la filosofía de Ortega en la segunda navegación.

La retirada a lo privado es otra prueba de que su actuación política fue siempre la propia de un filósofo-ciudadano. Alguien que participa en lo común por deber también se retira de lo público por idéntica razón. Quien ha actuado en la vida política por la *llamada del deber*, es decir, ha cumplido con la obligación que toda comunidad política desarrollada *impone* a sus habitantes para su mantenimiento, decide retirarse también por deber, porque considera que su actuación pudiera ser más perjudicial que beneficiosa para mantener el vínculo comunitario. Es innecesario explicar que es un asunto moral lo que mueve a Ortega y, seguramente, a todos los miembros de su generación tanto a participar como a retirarse de la vida pública. Él imita la conducta de Sócrates: actúa como partero de lo que su sociedad lleva dentro. Justifica, razona y argumenta ese compromiso ciudadano en todas aquellas actuaciones públicas que van precedidas de discursos políticos; todos ellos, más allá del tema tratado, van introducidos o complementados por esas razones o *emociones* que lo conducen a su acción ciudadana. [422]

Si por deber entró en la vida política, o mejor dicho, en sus tareas más *técnicas* y burocráticas, también por similar razón podría justificarse su retirada del Parlamento de la Segunda República; en todo caso, no quiso contribuir a asentar con su presencia pública una república que se alejaba cada vez más del régimen liberal y democrático que él había imaginado y fundamentado. No descarto ninguna de esas *motivaciones* de conciencia para explicar su abandono de la actividad parlamentaria, pero no podemos dejar de considerar que también existe una razón de carácter estrictamente político. Lo hizo por el bien de la República. No quiso *estorbar* (sic) en la construcción de bienes públicos del nuevo régimen. Varias veces explica esa decisión, pero quizá sea en su Discurso de rectificación sobre el Estatuto de Cataluña [423] y en el manifiesto [424] de disolución de la Agrupación al Servicio de la República, publicado el 29 de octubre de 1932, donde mejor se vean los argumentos estrictamente políticos que explican su decisión de retirada por el bien, reitero, de la

propia República y nunca contra ella. Cuando dejó de estar vinculado al devenir de determinados aspectos y leyes de la Segunda República, consideró que lo mejor que podía hacer era observar y callar. Fue consciente de que la mejor opción era retirarse a pensar la derrota de su filosofía que, sin duda alguna, era doble: ¿o acaso todavía existe alguien que dude de que el fracaso de su pensamiento sobre la democracia va unido al hundimiento de una sociedad, frustrada por un Estado republicano que empezaba a desconsiderar a la mitad por lo menos de la población? La Nación era una vez más, como en la Monarquía, objeto de trueque de grupos particulares. Como venía sucediendo desde tiempos de Felipe III, avanzaba el proceso de desintegración de España; resonaban, en todos sus discursos políticos en las Cortes republicanas, sus palabras de los años veinte: «Las partes del todo comienzan a vivir como todos aparte» [425]. El *particularismo* se había instalado, una vez más, en el nuevo régimen. La República fue el revés de hecho de todo lo que él había pensado y planeado. La retirada de la vida política, el silencio ante la guerra y la postguerra civil, no eran sino los gestos visibles de un hombre para pensar su doble fracaso. ¿O acaso no es una desgracia doble que una nación dé la espalda a su filósofo más relevante, sin duda alguna, el único que tenía una idea de un Estado democrático para una sociedad civil desarrollada?

Pensar todas las dimensiones de ese fracaso implica reconocer previamente los avances que había dado el pensamiento, la ciencia, el Estado y la sociedad gracias a las aportaciones de la famosa Generación del 98, que es también la de Santiago Ramón y Cajal, y la Generación del 14, capitaneada por el propio Ortega, hasta 1932. El *progreso* dado por nuestro país en ese período conduce al filósofo a reconocer que España ya no es el problema. Y aunque Ortega, según explícita en el famoso prólogo a una edición de sus obras, no puede en estas páginas perfilar el contenido exacto de su creencia, expresa su «convicción radical de que el espíritu español está salvado». El problema de España viene ahora de fuera. «Esta vez el defecto, aunque innegable, no procede de nuestra sustancia. Esta vez la causa está fuera de nuestras fronteras. Viene de Europa. Algún día se verá claramente cómo España, en el momento de lanzarse a un primer vuelo espiritual, tras siglos de modorra, fue detenida por un feroz viento de desánimo que soplaba del Continente. El problema ahora está más allá de nuestras fronteras y es preciso trasladar allí el esfuerzo. Sin pretenderlo, y aun contra mi voluntad, se han formado fuera de mi país núcleos de lectores que es preciso atender» [426].

Ortega era muy leído en Europa, entre otras razones, porque fue de los pocos que, desde casi el inicio, vio con claridad la rebelión de las masas que anidaba detrás del bolchevismo y el fascismo. Había puesto

estos dos *movimientos* como «claros ejemplos de regresión sustancial»[427] de las sociedades democráticas. Sabía muy bien qué estaba pasando en Alemania, en particular, y Europa en general, y la relación que tenían esos hechos con algunos de sus libros, que eran muy leídos fuera de España en su lengua original y en traducciones. Fue plenamente consciente de que su obra era conocida por el ciudadano medio europeo, culto y mínimamente formado en el Estado liberal, que teme perder todas sus conquistas democráticas. El autor, que había anunciado y criticado la rebelión de las masas por toda Europa, se siente interpelado por sus lectores europeos, y trata de responder a sus inquietudes a través de una reflexión sobre el sentido de su propia obra. La primera cuestión que se plantea es si su diagnóstico y pronóstico para solucionar el problema de las sociedades liberales y democráticas, a saber, su desaparición por el triunfo de la rebelión de las masas, han sido recogidos con *justeza* fuera de su país. El asunto es tratado en función de las creencias e ideas, de las tradiciones y, en fin, de la cultura política del país que recibe su obra. De este modo refuerza, extiende y muestra la actualidad de algunos de sus viejos textos acerca de la rebelión de las masas a la par que se vuelve más severa su crítica sobre la vinculación entre idealismo y revolución.

El utopismo del idealismo europeo, la manera anti-histórica y anacrónica de abordar los problemas, se presentaba ahora con el nombre de fascismo y bolchevismo. Aunque el tema venía de lejos —había ocupado parte de la obra de Ortega antes de *La rebelión de las masas*—, será menester actualizar las soluciones clásicas, realistas y vitales. Políticas. Urge dirigirse al hombre concreto. Acucia la reivindicación de la veracidad. Apremia incluso la revalorización de las virtudes más sencillas para salvarnos de la crueldad de las razones geométricas. No duda en mirar, otra vez, a España y su pasado. Sabe muy bien que «la famosa falta de necesidades del español que ya señala Aníbal y después los romanos» no es un mito. Es real. Esa virtud primaria y elemental es la única que puede sacarnos del terror de vivir en el idealismo revolucionario. Pareciera que Ortega se impusiese la obligación intelectual de transformar esa potencia individual y primaria en una fuerza de carácter histórico y social. Enfrenta el terror que pudiera hacernos sentir el idealismo y la lógica revolucionaria con una afirmación vital de la existencia; frente al razonamiento idealista de que no hay vida «si no se dan ciertas condiciones», Ortega apela a la «virtud más estupenda y el empuje más básico del ser español. Es algo elemental, es una actitud primaria y previa a todo, a saber: la de no tener miedo a la vida o, si quieren expresarlo en positivo, la de ser valiente ante la vida […]. El español no pone originariamente condición ninguna a la vida. Está dispuesto a vivir sin condiciones, ve la vida como una infinita desnudez, como

una ausencia de todo y, sin embargo, eso no le produce ni angustia especial ni desánimo ni pavor [...]. El español no necesita de nada para vivir, que ni siquiera necesita vivir, no tiene últimamente gran empeño en vivir y esto precisamente le coloca en plena libertad ante la vida, esto le permite señorear sobre la vida» [428].

He ahí una muestra de la revalorización de las tradiciones culturales hispánicas. Es sólo un ejemplo de algunos cambios importantes en la indagación del filósofo que trae la segunda navegación. La declaración contundente acerca de que España ya no es el problema sino la solución es un punto de partida importante en la nueva etapa. No era la primera vez que lo reconocía. En 1927, cinco años antes de esa afirmación del citado *Prólogo de 1932*, consideraba que el paso intelectual que había dado España con su generación era de gigantes: «Hay motivos para nutrir de optimismo la esperanza. Cuando se compara el repertorio de temas que hoy transitan por la mente pública con el que frecuentaba la España de 1900, la diferencia es de gigante. Tal vez no exista país en Europa que en ese período haya ampliado parejamente su paisaje. Podemos decirlo con orgullo bien fundado: esa ampliación ha sido la obra de nuestra generación. Como ésta no ha muerto aún, antes bien, comienza a regentar la vida nacional, es lo más verosímil que el proceso de ampliación continúe en crecimiento multiplicado y que pronto en la mente de España —microcosmos— se refleje el universo —macrocosmos» [429].

A partir de esos avances, Ortega y toda su generación tuvieron la plena convicción de que todo podría conseguirse. Tenían razón. El impulso y la inteligencia de esta generación habían demostrado grandes logros en sus respectivos ámbitos profesionales, entonces por qué no apostar por traer un nuevo régimen político que acabase con las inercias históricas. Tenían razón al considerar que las actitudes y aptitudes de los españoles eran equiparables a las de nuestros vecinos europeos más desarrollados. Por lo tanto, ¿por qué no luchar por un sistema político más avanzado que el ofrecido por una monarquía incapaz de alumbrar un régimen democrático? Todo era posible para esta gran generación de científicos e intelectuales españoles, pero quizá el destino, la casualidad o unas fuerzas malignas impidieron que España volviese a ser algo en el panorama mundial… Quizá la llegada de la República fue fruto de ese nuevo empuje de las dos últimas generaciones de intelectuales. Pero la desgracia hizo imposible su éxito. Los vientos comunistas y fascistas se instalaron en España y agitados por nuestro principal problema histórico, el particularismo, provocaron un terrible huracán. Separatismo y revolución, secesionismo y acción directa, nos condujeron a la guerra. La catástrofe.

Quedaron rotas las líneas de continuidad con la Generación de la

Edad de Plata. La columna vertebral de los *progresos* de unas cuantas generaciones había sido fracturada. Y aún hoy no hemos sido capaces de superar esa quiebra. La Segunda República fracasó estrepitosamente. Las generaciones de la democracia postfranquista parecen no querer enterarse de los motivos que nos llevaron a matarnos. Ortega los estudió con inteligencia e incluso dio poderosas razones para que aprendiéramos a conocer cómo llegamos, primero, a la Guerra Civil Española y después a la Segunda Guerra Mundial. Había desaparecido la política de realidades, o sea, la política. Su lugar fue ocupado por las *políticas de ideas*, o mejor dicho, idealistas. El idealismo precedió a la violencia revolucionaria de la guerra civil en España y, después, a la II Guerra Mundial. La crítica de esa relación fue la tarea prioritaria de la filosofía de Ortega, quien redescubrió, como si se tratará de un Heine del siglo XX, que las doctrinas filosóficas idealistas han desarrollado «fuerzas revolucionarias que sólo esperan su momento para hacer explosión y llenar el mundo de admiración y espanto» [430].

El filósofo Ortega entendió a la perfección la metáfora del poeta Heine: «El pensamiento precede a la acción como el relámpago al trueno» [431]. Vacía y ciega es la crítica a la revolución sin hacer previamente la crítica al idealismo. Ortega recogió para nuestra época la crítica de Heine a Rousseau: «Maximiliano Robespierre no era sino la mano de Jean-Jacques Rousseau, la mano sangrienta que sacó del seno del tiempo el cuerpo cuya alma había creado Rousseau. El miedo constante que atribuló la vida de Rousseau tal vez procedía de que en su alma vislumbraba qué clase de comadrona necesitarían sus ideas para encarnarse en el mundo» [432]. Nadie mejor que Ortega ha desenmascarado la necesaria aparición de hombres crueles para encarnar ideas dudosas, utópicas, en fin, idealistas. La maldad de los hombres de ideas los equipara con sus ejecutores. Los *Robespierres* del comunismo y el fascismo, lejos de ser peores que los hombres del pensamiento, son solo sus *peones*, la totalidad de sus acciones están casi siempre marcadas hasta en los detalles por el pensamiento. Pocos pueden compararse con Ortega a la hora de denunciar los peligros del idealismo, ese exagerado pensamiento que, obsesionado por querer hacerse acción, convirtió este *valle de lágrimas*, el mundo liberal y democrático, en un *valle de sangre*, el mundo comunista y fascista. Ortega se adelantó a su época y a la nuestra.

Pero no fue escuchado. Fue su último gran fracaso. Como ha dicho Julián Marías, cuando intentaba explicarle a los europeos, en plena Guerra Civil española, la inminente llegada de la Guerra Mundial, se taparon los oídos, o peor, creyeron que Ortega solo se refería a España: Prueba de la dificultad de hacerse entender y de la escasa eficacia de lo que racionalmente se decía es el desinterés o la torpeza

con que se leyeron el *Prólogo para franceses*, el *Epílogo para ingleses*, con su anejo *En cuanto al pacifismo…*, que Ortega añadió a *La rebelión de las masas*. Esos textos, que de ser entendidos y asimilados hubieran podido conjurar la inminente Guerra Mundial, que representaban un poderoso esfuerzo intelectual para comprender lo que era Europa y los problemas de sus naciones y sus Estados, fueron simplemente omitidos, borrados de la conciencia, y no se retuvieron de ellos más que unas cuantas frases —por supuesto mal entendidas— que parecían alusiones a aspectos de la guerra civil o de la frívola toma de posición que adoptaban los que no podrían hacerlo con algún fundamento. [433]

Esos textos anejos a *La rebelión de las masas* son las grandes destilaciones filosóficas, efectos intelectuales, de toda una trayectoria intelectual dedicada a criticar la revolución como efecto clave del idealismo. Estos ensayos revelan la muerte de la política, la desaparición de la negociación de disensos y conflictos, como consecuencia del triunfo del idealismo. Algunas de estas páginas convierten a Ortega en el principal precursor de los críticos del totalitarismo de la segunda gran postguerra [434]. A partir de ahí la política, las soluciones realistas e históricas, en fin, la *razón histórica* llevará a cabo una demolición sistemática de las propuestas utópicas, pacifistas e idealistas.

Sin embargo, la mayoría de los profesores de filosofía nada quieren saber de esa trabazón crítica entre idealismo y revolución. Sobresale la siguiente calumnia: Ortega fue un filósofo vulgar a la hora de abordar el idealismo; sí, hay profesores de historia de la filosofía española, pequeños ideólogos de los nuevos populismos, representantes *egregios* de otros muchos patanes universitarios, que calumnian a Ortega, el mayor filósofo de España y uno de los más grandes del mundo en el siglo XX, diciendo que tiene un concepto simplista de modernidad. El crítico más sensato que ha dado nuestra época del *politicismo integral* y el *totalitarismo revolucionario*, surgidos de la filosofía racionalista e idealista moderna, es descalificado como un filósofo menor y mediocre por profesores universitarios. No merece la pena citar sus nombres, pero no sabría decir quiénes son más salvajes, si los políticos que desprecian la idea de Estado-nación de Ortega o los profesores que inculcan a sus alumnos unas ridículas mentiras contra el filósofo que sólo quiso servir a la nación española y elevar su nivel político. No soportan su ejercicio liberal. El profesor-patán, metáfora a través de la crítica filosófica de la modernidad de los cientos de profesorcitos de *filosofía* de manual, tiene muchas cosas en común con el político que defiende una *nación de naciones* para España. El uno no es sin el otro. No han surgido de la noche a la mañana. Son productos de un pasado horrible. Son los precipitados últimos de la peor España. Aquella que nos llevó a la Guerra Civil. Ésta no quiere irse. No quiere

ser pasado sino presente y, lo que es peor, futuro. Cualquier día alguna persona sensata, rigurosa y discreta hará la nómina de los políticos que nos han llevado hasta el populismo, será entonces cuando tengamos que contrastarla con la lista de profesores de Filosofía, de intelectuales, que hicieron del odio a Ortega, o peor, de su cruel utilización para justificar alevosamente una Transición política perversa, dirigida por alguien que no sabía nada de la historia de España, su seña de identidad.

El listado de políticos competirá en estulticia y maldad con el amplio número de intelectuales que, en los últimos setenta y nueve años, no han querido reconocer que nuestra guerra civil fue una catástrofe, una hecatombe, de la que no conseguimos salir. Aún es causa de muchos de nuestros impedimentos y horrores para el desarrollo de una sociedad civil de carácter democrático. Por ese sendero pedregoso el mundo intelectual y cultural está tan vacío y pervertido como el político. Ni uno ni otro han sido capaces de exponer ni, por supuesto, continuar la gran verdad de Ortega: España necesita política de realidades, vitalidad e historia y le sobran política de *ideas*, huecas utopías y *razones puras*. El desprecio que siente por Ortega el profesorcillo ridículo al servicio del kantismo más perverso, ese que nos lleva a golpes de razón y látigo a su paraíso idealista, se da la mano con el resentimiento del político populista que ha marcado a fuego su futuro: o se está con él o no se está, es decir, no existimos como ciudadanos. Horrorosa alternativa. El profesor y el político participan del odio atávico al excelente. Al hombre libre. Liberal y libertario. Una vez más, la enésima, a Ortega sigue asistiéndole la razón: «Una de las cosas más decisivas que con verdad pueden decirse de España es que, relativamente a las demás razas de Europa, es y ha sido siempre el pueblo popular, esto es, que ha vivido predominantemente de su piso bajo, de las clases inferiores. Hemos padecido casi sin interrupción una aristocracia deficiente, en cierto modo, la ausencia de minorías selectas». O sea, con palabras eternas de Ortega, «aquí lo ha hecho todo el “pueblo”, y lo que el “pueblo” no ha podido hacer se ha quedado sin hacer» [435]. Creo que si Ortega viese por un rato a la España de hoy, a la *simulada* guerra civil que vivimos en la política y la cultura, regresaría a escape a su tumba. [436]

Aprovechemos la complicada circunstancia política que vivimos en España, en concordancia con el analfabetismo filosófico que domina la universidad española, para recordar que hoy son mayoría los incapaces de entender la vitalidad del nuevo tema que introduce Ortega en su programa filosófico a partir de 1932, a saber, repensar todo su pensamiento. Les sobrepasa la cuestión y no entienden la interpelación que lleva a cabo Ortega de su propia obra. Les provoca pánico la renovación de su programa intelectual. No se trata de que

renuncie a determinados planteamientos, pensamientos e ideas escritas en el pasado; al contrario, y aquí reside la novedad, recoge lo escrito y lo repiensa. Somete a prueba su propio pensamiento. Contrasta las posiciones del pasado para aquí y ahora. Ensaya la viabilidad de su filosofía más allá de las coordenadas espacio-temporales de España. Interpela a su filosofar para comprender la realidad. Toma el pulso de su pensamiento para que el vértigo de la vida no acabe con su filosofía.

Del trato cotidiano que establece Ortega con su propia filosofía, en la segunda navegación, sale alentada su imagen de escritor, artista, filósofo y pensador. La lengua y la inteligencia del siglo XX siguen iluminándose con los nuevos textos del escritor. La soberbia voluntad de forma sigue definiendo al artista para feliz disfrute de sus lectores. La actitud, decididamente orgullosa, que adopta Ortega en la nueva etapa para seguir ensanchando y profundizando sus concepciones es agradecida por quienes meditan a través de sus categorías y metáforas. Demuestra con creces su originalidad de pensador en esta segunda etapa, porque sigue superando a sus maestros y pariendo nuevas expresiones para recoger nociones oscuras y nebulosas de la *experiencia de la vida*, ejemplo sobresaliente sería su *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, en 1942. Serán, sí, todos esos ensayos, aparentemente *desperdigados* en prólogos, introducciones, epílogos, conferencias para celebrar aniversarios y asuntos de ese jaez, los componentes esenciales para salvarse de su mayor peligro: la repetición. La *ocasionalidad* de la que surgieron esos textos, lejos de ser una limitación, sigue siendo una potencia dinamizadora de su filosofía, como ha reconocido Paulino Garagorri: «La ocasionalidad, por tanto, no constituye una restricción en los alcances del texto sino que, al contrario, al ser conscientemente asumida, se convierte en el único modo de liberarse de los espejismos de la ucronía, de las utópicas abstracciones del racionalismo que Ortega pretende desalojar del campo de la filosofía» [437].

La Ocasión estimuló el sentido crítico de Ortega respecto de su propio pensamiento. La reflexión sobre el éxito y el fracaso de su filosofía será una cuestión que acompañará a Ortega como una sombra hasta su muerte. El *Prólogo a una edición de sus obras*, el *Prólogo-conversación* con Fernado Vela, que debería leerse acompañada de su *Carta a un alemán*, el *Prólogo para alemanes*, y, posteriormente, sus prólogos *y* epílogos para introducir las traducciones de *La rebelión de las masas*, en Francia e Inglaterra respectivamente, son sólo unos pocos ejemplos de la importancia que para el filósofo tenía este asunto. Esas obras marcan un punto y aparte en el pensamiento de Ortega. Son reflexiones no sólo sobre el significado más o menos inmediato de su obra, sino también sobre la perdurabilidad o evanescencia de sus

categorías filosóficas como instrumentos de diagnóstico político y pronóstico histórico.

La finalidad de todas esas pesquisas es determinar el sentido *práctico* de su pensamiento. Repiensa y evalúa su propia filosofía como acción. El filósofo se toma muy en serio la propia advertencia que él mismo dirige, en 1934, a sus lectores: «Si el lector analiza lo que ha podido complacerle de mi obra, hallará que consiste simplemente en que yo estoy presente en cada uno de mis párrafos, con el timbre de mi voz, gesticulando, y que, si se pone el dedo sobre cualquiera de mis páginas, se siente el latido de mi corazón» [438]. Trata de averiguar el estado de salud de su filosofía. Responder a la pregunta sobre la plausibilidad histórica de su pensamiento en la vida política española y europea es el eje sobre el que giran estos textos. Se diría que la cuestión decisiva planteada por Ortega quiere responder a interrogantes vitales: ¿Qué ha aportado su filosofía a la mejora de la vida de sus conciudadanos?, ¿cómo podría contribuir su tarea intelectual para elevar el nivel de la cultura política entre los españoles? He ahí algunas de las cuestiones políticas, no me atrevo a calificarlas de *praxeológicas*, que acompañan la famosa segunda navegación de Ortega. Es por la viabilidad intelectual y la influencia social y política de su pensamiento sobre lo que se interroga Ortega en la última etapa de su vida.

El sentido o sin-sentido, el aprecio o el desdén, el éxito o el fracaso de su pensamiento en España y Europa constituye el telón de fondo de estas obras, que fueron publicadas de modo modesto, o mejor, como si perteneciesen a un género menor de la filosofía (anexos, cartas, añadiduras, prólogos y epílogos), pero que en realidad son obras autónomas, entre otras razones, porque responden a nuevas preguntas y planteamientos. Es evidente que la nota previa para introducir *La rebelión de las masas*, que escribe Ortega en su primera edición, nada tiene que ver con el largo y enjundioso *Prólogo para franceses* de las ediciones posteriores a 1937. La primera edición arranca directamente con «El hecho de las aglomeraciones»; no hay introducciones, aunque aparece la citada nota preliminar que, dicho sea de paso, ya anuncia una de las singularidades de la filosofía de Ortega, a saber, su apertura constante ante el devenir de la vida. Los libros de Ortega no son cerrados y dogmáticos, sino abiertos y pendientes de una *última justificación*; merece la pena releer esa nota: «En mi libro *España invertebrada,* publicado en 1922; en un artículo de *El Sol* titulado «Masas» (1926), y en dos conferencias dadas en la Asociación de Amigos de Arte, en Buenos Aires (1928), me he ocupado del tema que el presente ensayo desarrolla. Mi propósito ahora es recoger y completar lo ya dicho por mí; de manera que resulte una *doctrina orgánica* sobre el hecho más importante de nuestro tiempo» [439]. Es

memorable esta advertencia. Ortega muestra sus cartas sin engaño alguno: está construyendo una teoría, una filosofía. Sus libros se presentan como obras abiertas, de ahí que a cada paso se pregunte por su *sentido*, *utilidad* o *servicio* para su país. Hay una búsqueda permanente por hallar o fijar las *intuiciones* o los *sentimientos* políticos de su filosofía como *mediaciones* para la emancipación de su sociedad.

Utilizo la expresión *sentimiento político* en el sentido que le dio Antonio Tovar en su trabajo sobre la obra de Platón. Se trataría de *intuiciones* a mitad de camino entre la experiencia y el trabajo del pensamiento. Ortega, como el Sócrates de Platón, se situaría entre el ámbito de la acción política y la reflexión, entre la aceptación de las normas de la polis y el intento permanente de cambiarlas con *filosofía*. Entre enseñar principios morales para mejorar la cultura política y participar en la política activa se mueve el pensamiento de Ortega. El camino es peligroso. Si uno no camina erguido y con inteligencia, fácilmente puede engolfarse por uno de esos senderos y terminar desconsiderando al otro. De ahí que toda su participación en la vida política va precedida por amplias y profundas consideraciones sobre el subsuelo de la política. Pensar los efectos prácticos de su doctrina de la crítica a la rebelión de las masas para construir una sociedad democrática, que es el principal fin de sus prólogos y epílogos a la famosa obra, revela la absoluta necesidad de Ortega por armonizar vida y obra. A veces esa necesidad le resulta al lector demasiado inquietante, y otras un placer para seguir leyéndolo, pero jamás nos conduce al abismo de la fría reflexión o el fácil sentimentalismo. Esos prólogos y epílogos son formas de expresión de la razón vital e histórica. Son poderosos puentes para salvar el precipicio entre el sentimiento y la razón. Son genuinas intuiciones o *sentimientos* políticos. Reitero que utilizó el término *sentimientos* —eludo a propósito el vocablo *ideas*— políticos, porque es más amplio que el de *doctrinas* o *conceptos*, o sea, recoge mejor que otros la calidad espiritual que hemos recibido los occidentales de la cultura política griega en general, y aristotélica en particular; en fin, no me cabe la menor duda de que Sócrates, Platón y, por supuesto, Ortega aceptarían que la Política es algo similar a lo que Aristóteles otorgó al hombre como su *última diferencia* respecto a los otros animales, o sea, lo *político* vendría a identificarse con lo *espiritual* y, seguramente, superior del hombre . [440]

Los *sentimientos* políticos de Ortega hicieron un largo camino, pero a partir de su retirada de la vida parlamentaria adquieren una nueva envergadura. Su aclaración es la ocupación dominante del nuevo programa filosófico. Replantea y problematiza las posibilidades de su filosofía. Esa operación se lleva a cabo como si tratara de un filósofo del mundo clásico: sentimientos e ideas van de la mano. La vida,

incluida la vida política, no puede desprenderse de su trabajo filosófico; a veces, naturalmente, esas vidas se cruzaban, otras marchaban en paralelo, pero jamás se despreciaban o negaban una a la otra. Baste recordar la reacción de Ortega ante la posible publicación de su *Prólogo para alemanes* para hacerse cargo de la relevancia de lo filosófico entrelazado con lo político. Este *Prólogo para alemanes* fue escrito por Ortega para las traducciones en alemán de sus obras, o mejor dicho, para su obra de 1923 *El tema de nuestro tiempo*, pero cuando estaba a punto de ser publicado, tuvieron lugar los sucesos desgraciados de Munich en 1934, que repugnaron tanto a Ortega, «que telegrafié prohibiendo su publicación» [441]. ¡Qué otra reacción política podía esperarse de un filósofo-ciudadano, liberal y demócrata! Cualquier otra respuesta, seguramente, hubiera traicionado sus *sentimientos* políticos. Veinticuatro años después, en 1958, ese *Prólogo* fue publicado como obra póstuma. Este texto es un canon para mantener que también algunos prólogos son genuinos libros. Es todo un ejemplo para entender no sólo la obra de Ortega, sino también para evaluar cómo una obra surgida de una ocasión muy particular se hace universal. Aquí Ortega se hace una pregunta aparentemente sencilla: ¿por qué su filosofía, que se dirige a los españoles e hispanoamericanos, tiene tanta influencia en Alemania? Pero a poco que meditemos caeremos en la cuenta de que se trata de una cuestión estrictamente filosófica; más aún, diría que ha sido la principal pregunta de todos los grandes filósofos, al menos, desde que Platón la formulara en uno de los textos fundacionales de la filosofía política, la famosa *Carta VII*.

Quienes se han atrevido a contestar esa pregunta sobre la plausibilidad vital y política de su propio pensamiento, especialmente para lugares y ambientes muy alejados para los que fueron concebidos, han hecho genuina biografía filosófica, gran filosofía; quienes se formulan esas cuestiones, sin duda alguna, son filósofos siempre dispuestos, o mejor, en estado de alerta, para comenzar de nuevo a pensar por qué el propio pensamiento, la reflexión, es ya acción. Praxis. *El prólogo para alemanes* es, obviamente, un libro clave para hacerse cargo de las principales *intuiciones* o *sentimientos políticos* que Ortega fija en su obra. Sus últimas páginas contienen una de las piezas más grandiosas de literatura patriótica que jamás se hayan escrito en la Europa contemporánea. Debería leerse en los colegios para que sepan los niños qué es un español. Ese final es la mejor carta de presentación de España en Alemania y en el mundo. Es una genial manera para no sentir vergüenza de los patanes hispanos que han acusado a Ortega de tener un concepto simplista de modernidad: Ello es que para mí no fue un instante dudoso que yo debía conducirme a la inversa que el *Gelehrte* alemán. Mi destino individual se me aparecía

y sigue apareciéndome como inseparables del destino de mi pueblo. Pero el destino de mi pueblo era, a su vez, un enigma, tal vez el mayor que hay en la tradición europea […]. Somos, en efecto, el pueblo que más radicalmente ha pasado del querer ser demasiado al demasiado no querer ser. ¿Cómo es esto posible? ¿Qué significa? ¿Cuál puede y debe ser la moral hacia el futuro de un pueblo que lo fue todo, una vez, en el pretérito? Conviviendo con los jóvenes de Alemania se levantaban con frecuencia de mi alma vahos de afectuosa y sonriente melancolía cuando les oía decir, muy convencidos, que el alemán no había llegado aún a ser, a tener un perfil propio y un estilo de vida. Este «no ser aún» que es el privilegio de la juventud era sentido por ellos como un dolor mientras yo llevaba dentro el opuesto: el dolor de «haber sido ya» y la terrible pregunta de si se puede volver a ser, el ansia del doctor Fausto.

> […] Mi raza ha sido siempre una raza muy extraña, muy extraña. Las ideas que sobre ella corren son completamente falsas y mis compatriotas son los primeros en no tener la menor sospecha de quiénes son, de cómo son […]. Ahora bien, una de las cosas más decisivas que con verdad pueden decirse de España es que, relativamente a las demás razas de Europa, es y ha sido siempre el pueblo popular, esto es, que ha vivido predominantemente de su piso bajo, de las clases sociales inferiores. Hemos padecido casi sin interrupción una aristocracia deficiente, en cierto modo, la ausencia de minorías selectas. Casi todos nuestros defectos y desdichas así como todas nuestras glorias provienen de este gigantesco hecho que podíamos denominar el anormal *popularismo* de España. Nuestro arte —plástico o poético— es casi exclusivamente popular: asciende de las anchas regiones abisales hacia las alturas, como la savia vegetal. Nuestra obra histórica más ilustre, más sustantiva, ha sido la colonización de América. Pero esta colonización no fue labor de Estado ni de minorías egregias ni de compañías industriales: fue lo que podía ser la obra directa y espontánea del pueblo que no es sino pueblo, fue *población*, creación de pueblos, de razas, de naciones, sea en forma de mestizaje, sea porque el emigrante español supo arraigar en las tierras vírgenes botánicamente, como sólo el pueblo sabe arraigar. Apenas recién llegado era ya autóctono. [442]

Porque fue consciente de que su voz venía de ese pueblo jamás pactó con el poder. A pesar de las lecturas ideológicas [443] que se han hecho de su comportamiento y obra, demostró con creces que fue un filósofo-ciudadano. No fue un oportunista político. Justificó sobradamente su comportamiento socrático. Su filosofía y su acción fueron siempre de oposición y crítica a los regímenes políticos que le tocó vivir. Su voz crítica, molesta para los gobernantes, estuvo fundamentada en el foro público [444]. Es obvia la voluntad de Ortega acerca de que su pensamiento tenga consecuencias sobre el pueblo del que surgió. Su afán no es otro que servir a su país: «Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad. Y desde luego se fundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y

la convicción de que era ello, además, un servicio a mi país. Por eso toda mi obra y toda mi vida han sido servicio de España. Y esto es una verdad inconmovible, aunque objetivamente resultase que yo no había servido de nada». [445] El filósofo español insiste, como solo los grandes filósofos convierten la repetición en creación, que su destino individual era inseparable del destino de los españoles. Por lo tanto, repitamos: la obra de Ortega se presenta al *servicio de España*.

Gracias a esos nuevos escritos ocasionales [446], a esa literatura filosófica de circunstancia, el filósofo repiensa la relación de su filosofía con España. Por aquí ha conseguido descubrirnos rutas recónditas para seguir meditando al margen de lo trillado y vulgar. Esos textos conforman una nueva dimensión de su filosofía. Ahora no sólo muestra ideas sino que nos explica su contexto. La relación que establece Ortega con su pensamiento es, reitero, una genuina historia de su filosofía. [447] Jamás deberían publicarse esos textos como una miscelánea, mezcla de cosas inconexas, porque están muy bien vertebrados en torno a los ejes básicos de una filosofía de la vida y para la vida. Bastaría agavillarlos siguiendo el orden cronológico y nos hallaríamos ante un magnífico libro que, como toda gran filosofía, *repetiría*, es decir, recrearía unas cuantas ideas, a veces sólo una, de modo extraordinario y brillante. Será ocupación principal de esta nueva etapa pensar el estímulo *praxeológico* o, si lo quieren decir con el lenguaje de Platón, el *sentimiento* [448] político que alimenta toda su obra. También pudiera llamarse «*política* a lo grande», es decir, política aristotélica a ese impulso que mueve al pensador a construir un vínculo con sus lectores: Ortega es un *animal político* porque tiene, en efecto, una capacidad de habla, de logos, extraordinaria a la hora de vincular su obra, su palabra, a la de sus lectores.

Nuestro filósofo establece un diálogo, irreductible a cualquier otra filosofía de su época y de la nuestra, consigo mismo, es decir, con toda su obra y con sus lectores. Este diálogo muestra en toda su plenitud al filósofo-ciudadano. Se trata de la reflexión de un escritor, de un filósofo, para conectar su propio pensamiento, se dice pronto, a la tarea ciudadana de creación de bienes en común. Aquí, precisamente, en este terreno inhóspito y difícil, donde el filósofo se confronta al fracaso o rechazo social de su filosofía, encontraremos la clave política de su segunda navegación. En este terreno pueden recogerse y estudiarse las frustraciones políticas del filósofo, las potencias individuales derrotadas que, transformadas en relatos y ensayos filosóficos, pudieran servir como detonantes de la aparición de fuerzas colectivas y políticas. Todos los nuevos ensayos, libros y conferencias de Ortega, después de 1932, están tocados por su experiencia política. El filósofo no se rinde nunca. Ortega es un luchador. Ortega se queja, claro que se lamenta de que no se le escuche y con razón, pero

persiste en el combate, por ejemplo, recuerda a su lectores en el año 33 lo que decía en el 23: «Resumía yo el problema de lo que entonces era aún porvenir con estas palabras: “La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital”» [449].

Es más cauto y prudente al enfrentarse a determinados aspectos de su pensamiento, pero su retiro no le hace menos entusiasta, porque sigue defendiendo la razón vital que es, por encima de cualquier otra consideración, una razón apasionada, —¿o acaso existe alguna razón que no lo sea?—, histórica y política. El pensador sigue fajándose con la historia. Sigue pensando sin desmayo la relación del presente con el pasado para determinar las bases futuras de una comunidad política que se llama España. Salvo alguna excepción de sus trabajos más académicos, todo lo que escribe Ortega, durante la segunda navegación, es un aviso, una advertencia magistral, para que podamos entender la aurora, la primera luz, de la razón histórica. Su iluminación descubre que la llamada razón idealista y revolucionaria nos conduce en nuestra época a la catástrofe, incluso en un país que nunca hubiera hecho *una auténtica revolución*, como es el caso de España, sería hoy inservible. La razón histórica nos desbroza el camino de la política. Elimina los frenos revolucionarios e idealistas que impiden desarrollarnos políticamente. Es menester utilizar mejor el Estado, que es instrumento clave de la nación, definir con claridad un proyecto histórico y darles alas a los españoles para que participen de modo activo en su destino colectivo. Sólo podemos salvar la circunstancia, es decir, salir del atolladero individual y colectivo a través de la razón histórica como razón política: España es un pueblo morbosamente inerte en vida pública. *Es el único europeo que no ha hecho nunca una auténtica revolución*. Permítaseme no involucrar en este momento lo que yo piense, en general, sobre las revoluciones. No lo podría decir con alguna precisión en pocas palabras. (Véase mi ensayo «El Ocaso de las revoluciones», en el tomo *El tema de nuestro tiempo*). Solo diré, para no perturbar el sentido de lo que ahora me importa, que no tengo simpatía ninguna por ellas. Pero sería una tontería negar que toda raza normal llega a cierta época de su historia en que hace su revolución. La revolución es el síntoma de la gran capacidad de inquietud. Yo no quiero —y menos a destiempo, es decir, en el siglo XX— una revolución para España. Dejémonos de revolucioncitas. Mas, al propio tiempo, notemos con toda claridad el significado grave de su ausencia en el pretérito. Un país sin revoluciones es un pueblo que lleva en su interior demasiados frenos. [450]

En ese terreno del análisis histórico, o mejor, donde opera la razón histórica, sobresale la figura del gran pensador político que es Ortega. Curiosa y paradójicamente es el ámbito menos apreciado por sus

críticos, sencillamente, porque éstos confunden la política con «ser de uno u otro partido político». Para esta gente la *política* no es otra cosa que averiguar si Ortega está con unos o con otros, si es de uno u otro partido, si se ha entregado en cuerpo y alma a la República o ha regresado a la España de Franco, etcétera. Es la manera más estulta de negar lo evidente, pero desgraciadamente es la predominante en los *estudios* sobre el filósofo. Cuando Ortega se plantea, por ejemplo, cómo hemos llegado a ser lo que somos, o cómo podemos construir y organizar nuestra nación, o cómo estudiar nuestro pasado en relación con el presente y el futuro, aparece el gran filósofo político, que forzosamente tiene que resultar intempestivo a quienes, reitero, confunden el pensamiento político con estar de acuerdo con una u otra opción ideológica de los pasados o actuales partidos políticos. Confunden las berzas con los capachos, como diría Cervantes. Pero así estamos… Ortega es cada vez más un pensador intempestivo para un tiempo político dominado por rulos ideológicos.

La segunda navegación está imantada por la política en la acepción de un saber de discreción y prudencia. Da respuestas a las cuestiones que le plantea una concreta realidad, estudia las condiciones históricas para la realización de un pensamiento político y, por supuesto, muestra que es imposible la salvación individual sin contar con la circunstancia. Frente a «la vana quimera de realizar una utopía», la obra de Ortega es política, realización y obrar permanente del pensamiento. Ahora la sencilla y magistral expresión «yo soy yo y mi circunstancia», que condensa su filosofía como pensamiento político, va más de allá de exponer una doctrina, «sino que [su] mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina. Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial […] y lo es deliberadamente, porque sin deliberación, y aun contra todo propósito opuesto, claro es que jamás ha hecho el hombre cosa alguna en el mundo que no fuera circunstancial» [451]. Es obvio el persistente intento de Ortega por analizar el sentido político de su filosofía en una nueva circunstancia. El análisis de las condiciones históricas y sociales donde opera la razón histórica, holgadamente fundamentada en su obra, se convertiría en una parte esencial de su filosofía política. Toda la segunda navegación podría interpretarse como un *caso ejecutivo* de funcionamiento de la razón histórica: «Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión “razón histórica”. No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente *lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón*, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías» [452].

Ortega repiensa su obra a través de las huellas, esas «leves

depresiones de azar en un terreno blanco», que ella va dejando por España y Europa. Mirará con lupa filosófica algunos de los vestigios y rastros que ha dejado su filosofía. Alejado de la acción parlamentaria trata de dibujar el rumbo político de su filosofía. ¿Ha contribuido su pensamiento a elevar el nivel político de España? Este interrogante, expresado de mil formas diferentes, será una constante después de su retirada a lo privado. Ortega se muestra como un autor clásico: no hay filosofía más elevada que aquella que comienza cuestionándose su propia existencia. El *Prólogo a una edición de sus obras* es ya una primera síntesis, un adelanto exquisito, de lo que será su gran libro *ejecutivo*: *Prólogo para alemanes*. Es una pieza literaria y filosófica de extraordinario valor para saber qué alcance tiene su filosofía para España. Aquí reconoce explícitamente que siempre «estuvo preocupado de fomentar la porosidad de mis lectores hacia el prójimo», entre otras razones, porque o salíamos juntos del atolladero o nos matábamos entre nosotros. Unos individuos duros, testarudos y obstinados son los españoles, sobre todo, cuando tienen que dar salidas conjuntas, negociadas y pactadas entre diferentes alternativas. Pero, ay, es imposible darle de lado a la política. Ésta, como la filosofía, acaba vengándose, como escribía Hegel, de quienes no quieren trato con ella. Ortega tiene buen cuidado en este *Prólogo* de señalar las dificultades que atenazan al español medio para crear vínculos comunes, políticos, cuando «sospecha de que también el prójimo tiene su drama, un drama en el cual el protagonista es él y no nosotros; cuando siente, en suma, que el otro pretende existir también, algo en el español se encoge y contrae. Repliégase sobre sí mismo, como ofendido por tal pretensión, se hermetiza, se eriza todo en derredor, y tal vez enseña los dientes» [453].

Esa falta de sintonía, sensibilidad o emoción política de los españoles por tratar de entender al otro le hacia desconfiar sobre el influjo de su obra. Ese terrible vicio hispánico, ese *no querernos* bien, esa falta de generosidad para entendernos, eso que ha redescubierto y analizado Ortega, que quizá pudiera llamarse envidia española, le hace radicalmente escéptico sobre la viabilidad de su obra en España: «No hay, pues, grandes probabilidades de que una obra como la mía, que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elisiones, muy entretejida con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo generoso que se afane, de verdad, en entenderla. Obras más abstractas, desligadas por su propósito y estilo de la vida personal en que surgieron, pueden ser más fácilmente asimiladas, porque requieren menos faena interpretativa. Pero cada una de las páginas aquí reunidas resumió mi existencia entera a la hora en que fue escrita, y, yuxtapuestas, representan la melodía de mi destino personal» [454].

Y, sin embargo, Ortega persiste. No abandona jamás la batalla de las ideas. El estudio de las condiciones históricas, o mejor, la búsqueda de la razón histórica donde se desarrolla su filosofía, España, es su pasión filosófica. A pesar de la falta de generosidad de los españoles para acercarse al otro, a pesar de nuestras reticencias para construir algo en común, Ortega nos muestra eso que nuestra gente, los nuestros, todos nosotros compartimos con el hombre solidario, ciudadano, a fuerza de ser solitario: «El hombre de vida profunda [...], muy solitaria [...], siente en ese contacto con la víscera de otra existencia humana una formidable incitación». [455]. ¡Cuánto recuerda este Ortega al viejo y profundo Unamuno! La vida genuinamente política es entre solitarios solidarios o es engaño de los viejos partidos políticos en una nación invertebrada. Es magistral la narración que construye Ortega para que *hablen sin hablar* dos solitarios, dos egoístas, dos tipos que sólo conocen su soledad, pero que se exaltan, viven otra vida, cuando se encuentran de repente con las entrañas, las vísceras, de otra existencia humana.

Extraordinaria, deslumbrante y singular es la narración de Ortega para determinar al hombre como un animal político, un animal capaz de solidarizarse con el otro, cuando uno de los suyos está en peligro, herido: Conservo en la retina una imagen antigua. Es en Castilla. Un prado pajizo con un charco de sangre, la sangre de un toro que, herido, acaba de pasar. Poco después, en la soledad del horizonte, aparece otro toro que cruza el área tórrida y husmea el líquido aún caliente. El ojo del animal se enciende. Su cuerpo se estremece, retiembla de los morros a la cola, patea el suelo y alarga el cuello al firmamento en un largo mugido. Aquella manera casi eléctrica de reaccionar el animal ante las huellas vitales de un semejante me hizo una profunda impresión. Por lo visto, cuando una vida encuentra en el espacio del mundo otra vida —o simplemente sus vestigios— se produce siempre una especie de corriente inducida, una sacudida frenética de la vitalidad —es decir, que la vida se exalta al entrar en la presencia otra vida. [456]

Hallar cierta razón o, sencillamente, mostrar la *emoción* política del encuentro de dos vidas es voluntad persistente de Ortega para persuadirnos de que, incluso en España, donde «los prójimos no son nunca personalizados del todo», es posible la convivencia.

Pero Ortega no se deja llevar por ningún triunfalismo de carácter racionalista. Por vía práctica nos muestra a cada paso la limitación del pensamiento. A pesar de que «desde el comienzo de mi [su] obra me he preocupado de fomentar la porosidad de mis lectores hacia el prójimo», no hallará «el ánimo generoso que se afane, de verdad, en entenderla». El filósofo tiene como previa obligación ser honesto con su propio oficio. El buen profesional tiene que empezar fijando sus

fronteras. La primera muestra de responsabilidad de Ortega es contarnos el origen de su reflexión para que nadie se llame a engaño. La originalidad de la explicación es innegable: nos cuenta la génesis de su pensamiento de modo biográfico, casi novelesco, y la forma que tiene de detallarnos que él sólo se dirige a hombres concretos, de carne y hueso, con preocupaciones no menos inmediatas y reales. Para que nadie le confunda con *abstractas* ideas, o peregrinas definiciones de manuales de *historia de la filosofía*, Ortega se apresura a decirnos que todos los conceptos tienen su historia. La entraña más sustantiva de sus ideas y doctrinas se la da la fecha en que fueron escritas. La *revalización* de esa idea es uno de los sentidos más exactos que tiene la llamada segunda navegación. Las especificaciones, las matizaciones y las orientaciones *praxeológicas* de su pensamiento pueden estudiarse en todas sus obras posteriores a 1932. [457] Algunos de esos textos son auténticos libros para evaluar la búsqueda de ese espíritu común, político, que determina toda su filosofía. No es, sin embargo, nuevo este asunto en su filosofía. Al contrario, es una de sus claves. La preocupación por el curso político de su obra obedece a una idea central de toda su filosofía: el pensamiento es acción.

La cuestión de la viabilidad o inviabilidad de determinadas ideas en función de la situación histórica adquiere un nuevo rostro. En este punto nuestro filósofo es tan moderno como clásico. La reflexión sobre la dirección política de la filosofía es una cuestión clave de la modernidad —una de las pocas—, que el llamado pensamiento moderno continúa un tema central de la filosofía clásica: pensar es actuar. He ahí la razón clave de la insistencia de Ortega para estudiar críticamente el idealismo vinculado a la revolución. Es como si Ortega hubiera sido espoleado por aquel famoso texto de Heine: Es terrible que los cuerpos que hemos creado nosotros mismo exijan su alma. Mucho más horrendo, terrible y desconcertante es sin embargo cuando un alma que hemos creado nos exige un cuerpo y nos persigue con su exigencia. El pensamiento que pensamos es un alma semejante y no nos permite descanso hasta que le demos su cuerpo, hasta que la promovamos a fenómeno sensible […]. El mundo es la signatura de la palabra. Esto es lo que notáis vosotros, orgullosos hombres de acción. No sois sino peones de los hombres del pensamiento, quienes a menudo con silencio humilde os han indicado hasta el detalle la totalidad de vuestra acción. Maximiliano Robespierre no era sino la mano de Jean-Jacques Rousseau, la mano sangrienta que sacó del seno del tiempo el cuerpo cuya alma había creado Rousseau. [458]

Parece imposible estudiar las *políticas utópicas, pacifistas* y *revolucionarias* sin conocer su origen filosófico. Robespierre no es sin Rousseau. Más aún, se imponen, como diría Heine, las analogías entre los hombres de pensamiento y acción. Robespierre tiene analogías con

Kant. [459]En fin, la crítica de la revolución está vinculada a la superación del idealismo. A través de las obras escritas durante la segunda navegación, más incluso que en los libros que estudian los fundamentos de la vida política, podemos ver *ejecutoriada* esa gran hazaña metafísica de la superación del idealismo, por decirlo con las palabras de Rodríguez Huéscar, merced a «la instauración de un nuevo "modo de pensar", de una "reforma de la inteligencia" o un nuevo "uso de la razón" —el de la llamada "razón vital o razón histórica", frente a la "razón pura"—, correlativo al descubrimiento de la vida —"mi vida"— como "realidad radical"» [460].

Que la obra de Ortega tiene un carácter esencialmente político es, sin duda alguna, una opinión poco original para la mayoría de sus lectores, pero es necesario insistir en ella porque, desgraciada y paradójicamente, tienden a negarla algunos supuestos especialistas en la obra del filósofo. Frente a ellos siempre tendremos que destacar el esfuerzo intelectual de Paulino Garagorri por mostrar la filosofía política de Ortega. Garagorri fue el encargado de publicar, en 1969, los tomos X y XI de la antigua edición de *Obras completas*, dedicados a los escritos políticos. Posteriormente, en 1973, este discípulo hizo una excelente selección de ensayos políticos. Publicó con gran autoridad intelectual tres volúmenes [461] de Ortega dedicados a la política en Ediciones de la Revista de Occidente, en la colección El Arquero. Esa labor editorial nos permitió conocer una etapa de la historia de España contemporánea a través de la obra del filósofo, pero sobre todo nos acercó su obra para aquí y ahora; sí, los *Escritos políticos* fueron publicados con la intención de ayudarnos a resolver los problemas del presente. El trabajo de Garagorri consistió en mostrarnos con sencillez y eficacia el valor histórico y la actualidad de los textos políticos de Ortega.

Creo que esa vigencia está asegurada, aunque obviamente algunos de ellos sólo valgan, según confesaba el propio Garagorri, «como testimonio de un pretérito concluso. Por ejemplo, y los casos abundan, las reflexiones dependientes de incitaciones a las capacidades de quienes fueron los actores de aquella vida política, mas que ya no están en el escenario de la vida real» [462]. En todo caso, el trabajo editorial de Garagorri dejaba meridianamente claro que detrás de esos libros aparecía un grandioso filósofo político, que no es, como nos recordaba más atrás Ortega, el hombre que expresa sus ideas o creencias, sus deseos o valores, sino el que estudia las *condiciones* para que se realicen. No hay un solo texto de Ortega, entre los seleccionados en esos volúmenes, que no aparezca una meditación, una reflexión o un juicio sobre las *condiciones* —poco importa ahora que esas condiciones sean llamadas situaciones, circunstancias o momentos de la historia, o que sean concebidas al modo de

Tocqueville como igualdad de *condiciones*— para llevar a cabo un proyecto, idea o designio de un grupo determinado de la sociedad.

Después de una primera lectura de esos escritos, alguien podría preguntarnos si se agota con ellos la filosofía política de Ortega. La respuesta tiene que ser contundente. En modo alguno acaba ahí su pensamiento político. Para una antología de textos políticos cualquier lector culto podría entresacar páginas y más páginas de *España invertebrada*, *El tema de nuestro tiempo* o *La rebelión de las masas.* Son obras de estricta Filosofía Política, es decir, del subsuelo que mantiene a la política, porque estudian las condiciones intelectuales, sociales e históricas que nos conducen directamente a los movimientos típicos de los hombres-masas, dirigidos por hombres mediocres, extemporáneos y sin consciencia histórica [463]. Holgada y amplia es, pues, la perspectiva filosófica de la política en la obra de Ortega. Este telón de fondo nos permite leer y releer obras de Ortega, por ejemplo, *La deshumanización del arte,* que trata en principio de un asunto estético, como un texto político para promocionar al hombre-excelente en la sociedad actual. Es inviable una selección rigurosa de textos políticos de Ortega sin reconocer previamente una cuestión de fondo, que los *especialistas* [464] se resisten a tratar, pero es fácil de resumir en una frase: estamos ante uno de los grandes autores de la filosofía política de nuestra época. Más aún, expresado en su propio lenguaje, Ortega es un arquetipo de la cultura política de España. Creo que si no asumimos sus aportaciones, especialmente su idea de política, es inviable una sociedad democrática a la altura de los tiempos. Dicho en corto y por derecho: no parece fácil mantener que sus ideas de política, nación y Estado, por no citar sus reflexiones sobre la libertad y la democracia, hayan sido superadas, al menos en España, por otras nuevas.

Su *rescate* o defensa de la *política* sigue siendo un modelo para una sociedad de masas que huye de ella tanto como los *políticos profesionales* la deterioran. Ante el panorama desolador de unos representantes políticos que en tiempos de Ortega despreciaban, precisamente, lo que les daba identidad, el filósofo clamó y argumentó a favor de la política: «El capital de un pueblo no es numismático ni económico, es el capital político, la energía productora de ideas civiles» [465]. ¿Quiénes podrían ser comparados en su época o en la nuestra al Ortega creador de *ideas civiles*?, ¿quiénes han dado una alternativa a su ideas de nación, libertad o filosofía política?, ¿quiénes han rebatido, en fin, con solvencia filosófica sus tesis sobre España invertebrada? La sencilla formulación de esas cuestiones es ya una prueba de la fortaleza intelectual de su pensamiento político. En realidad, pocos pueden compararse, tanto en su época como en la nuestra, a su capacidad creadora de ideas civiles. Tampoco las

instituciones políticas han conseguido ir más allá de las grandes ideas políticas de Ortega. ¿Es por ventura o por desgracia la fórmula del *Estado de las Autonomías* una idea civil que supere la idea de la gran comarca o región de Ortega? En fin… No parece que hayamos evolucionado mucho en este vital asunto con respecto a la época de Ortega. Una cosa es indudable: la vinculación del trabajo de Ortega al engrandecimiento de su país no es un ideal, algo que estime yo, sino un genuino arquetipo, una realidad; salvo algún miserable, nadie cuestiona que el principal objetivo de su entera obra, reitero, fue elevar el nivel de la cultura política en España. Ya en las *Meditaciones del Quijote*, según veíamos más arriba, fue expresada esa intención, que después se hizo realidad, con una llamada de atención especial a sus seguidores: El lector descubrirá, si no me equivoco, hasta en los últimos rincones de estos ensayos, los latidos de la preocupación patriótica. Quien los escribe y a quienes van dirigidos, se originaron espiritualmente en la negación de la España caduca. Ahora bien; la negación aislada es una impiedad. El hombre pío y honrado contrae, cuando niega, la obligación de edificar una nueva afirmación. Se entiende, de intentarlo.

> Así nosotros. Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra. Esta empresa de honor no nos deja vivir. Por eso, si se penetrara hasta las más íntimas y personales meditaciones nuestras, se nos sorprendería haciendo con los más humildes rayicos de nuestra alma experimentos de nueva España [466].

Persistió en esa faena con el tesón propio del gran político. Una vez que tuvo claro la idea que necesitaba España para su reforma, trabajó con ahínco por ella. Nunca abandonó esta tarea ni jamás dudó de que su pensamiento, su filosofía, tuviera otro fin mejor que la *elevación de nivel* de todos los órdenes de la vida española, incluido el cultural, que nunca debería confundirse con la beatería cultural. Antes y después del 32, antes y después de su retirada de la vida pública-política, su obra solo puede entenderse como un *servicio* (de) a España. Estamos ante uno de los más grandes maestros de la política del siglo XX. Toda su obra hay que estudiarla, leerla y asimilarla como una sugerente filosofía de la política: también la acción política del filósofo Ortega es inseparable de su pensamiento. Pensar la comunidad política española en Europa y el mundo es centro de su filosofía. Sus *Meditaciones del Quijote* podría considerarse el primer libro de filosofía política de España. Una filosofía, dicho sea como reconocimiento al primer gran pensador español de la democracia en el siglo XX, que tiene un exquisito respeto por la capacidad instituyente del *demos*, pueblo o, dicho con lenguaje hegeliano, sociedad civil. Sus empresas políticas, en el sentido que le dio a esta expresión Saavedra y Fajardo, son inseparables de sus empresas intelectuales, o sea de su Filosofía. Una biografía filosófica tan rica y compleja como la de Ortega es

inconcebible sin entrar en la pasión política, especialmente en el amor a su patria, que, como deja claro en 1914, «no ha negociado nunca con los tópicos del patriotismo y que […] al escuchar la palabra España no recuerda a Calderón ni a Lepanto, no piensa en las victorias de la Cruz, no suscita la imagen de un cielo azul y bajo él un esplendor, sino que meramente siente, y esto que siente es dolor» [467]. El destino de Ortega va unido inexorablemente al de España. Es el afán político, la voluntad de ser un filósofo en la ciudad, en el Estado-nación España, el acicate moral de su pensamiento.

Salvo los lectores a palos de Ortega, interesados en torcer y retorcer su escritura transparente para hacerle decir lo que jamás dijo, pocos pondrían en cuestión la sencilla lectura que hago de la política de Ortega. Hay, sin embargo, algunos momentos estelares de su pensamiento que no puedo dejar de citar para apreciar su verdadero significado. Por ejemplo, en plena juventud del filósofo, cuando aún su obra era balbuciente y tentativa, diagnostica el principal problema de España al que su obra quiere poner remedio: «España no existe como nación». Ahí está recogido el primer aviso de lo que vendría después. Ese diagnóstico fue escrito en 1910, en *Pedagogía social como programa político*, y quizá convenga tener presente esta frase para saber que el único objetivo de Ortega es colaborar en la transformación de España para convertirla en una gran nación. Su propia obra puede leerse como una fundamentación del Estado-Nación, España, en Europa. Leamos algunas líneas de ese programa intelectual que Ortega traza en 1910. Son vitales para entender su proyecto filosófico: No llaméis esto pesimismo: reconocer la verdad no es nunca un acto pesimista. Carecer de sensibilidad para los inmensos dolores ambientes, no percatarse de la terrible mengua española, negar la espantosa realidad de nuestra situación, no podrá ser nunca verdadero optimismo: será siempre una falsedad.

> Pienso que optimista ha de ser más bien el que colige y amontona su dolor, religiosamente, solícitamente, sin que se pierda un adarme, y luego lo emplea como abono de futuras fecundaciones, macerando en él su energía, sus aspiraciones y su intención. El dolor, señores, es un severo cultivo; la alegría es sólo la cosecha; en el dolor nos hacemos, en el placer nos gastamos. España es un dolor enorme, profundo, difuso: España no existe como nación. Construyamos España, que nuestras voluntades haciéndose rectas, sólidas clarividentes, golpeen como cinceles el bloque de amargura y labren la estatua, la futura España magnífica en virtudes, la alegría española. Sea la alegría un derecho político, es decir, un derecho a conquistar. Podemos conocer nuestro itinerario moral en aquel lema que Beethoven puso sobre una de sus sinfonías: *A la alegría por el dolor*. [468]

Ese primer gran ensayo, como otros textos de esta década, contiene *in nuce* al pensador de la política española y el filósofo de la política universal. Imposible entender el uno sin el otro. El pensador de España y el filósofo universal son indistinguibles. Ortega piensa la

política española desde la universal, y viceversa: «Tenemos que ensancharnos las cabezas para dar a nuestras ideas dimensiones de mundialidad. La España-villorrio no nos interesa: queremos y creemos posible una España mundial. El que se contente con menos no cuente con nosotros. Cuando España fue, fue una España mundial —fue la inventora de lo mundial. No aceptó que hubiese nada en la tierra que le fuera extraño. Con mayor o menor acierto puso en todo mano y no se dejaba conmover por cuanto en el universo acaecía. Inclusive por lo que aún no acaecía; así, nuestro pueblo presintió América. Cinco siglos antes de Guillermo II inventamos la *Weltpolitik*» [469].

La crítica política del presente, ya fuera en la época de la Restauración, la Dictadura, la República o el Franquismo, está siempre vinculada a la situación de España en el mundo. Su reformismo es indisociable de la participación de España en la política y la cultura europeas. Mundiales. España no solo respeta al resto del mundo sino que puede convivir con otros pueblos por muy alejados que estén del nuestro. Ortega es un genuino cosmopolita: no quiere relaciones de mero respeto con otros pueblos, no pretende vivir con otras culturas como se vive con los animales domésticos, sino que pretende convivir con los que son muy diferentes a nosotros. Se toma tan en serio los *ideales* de la modernidad del XIX que crítica su estancamiento en una ideología del progreso. Ortega no es, pues, «nada moderno y [sí] muy siglo XX» [470]. La capacidad crítica es la única que tiene para asumir la modernidad. Los lemas de esa inteligencia histórica son sencillos: crítica sobre crítica. Ilustración sobre la ilustración. Por eso carece de fundamento presentar su filosofía de la *razón vital* como una versión de la *razón práctica*. Sin esa nueva acepción de la palabra *crítica*, a todas luces postnietzscheana, es ininteligible la entera filosofía de Ortega. Estamos ante uno de esos pensadores que *trascienden a cada paso la circunstancia nacional*, porque ésta, a pesar de sus singularidades, es inconcebible sin la instancia universal.

Quizá ahí resida una de las cifras clave para desconsiderar las *objeciones* vertidas contra Ortega por su *nacionalismo*. Nadie como él en España ha conseguido mostrarnos la grandeza y el límite de las identidades nacionales; «la nacionalidad *como forma más perfecta de vida colectiva*», dirá, «es un anacronismo, carece de fertilidad hacia el futuro; es, en suma, históricamente imposible» [471]. La vigencia de este pensamiento puede comprobarse fácilmente ante la crisis que atraviesa la Unión Europea. Su principal problema es que no sabemos quién manda en Europa. Ortega nos mostró el problema con toda su crudeza: si no sabemos quién manda, desaparece la política. Se adelantó al gran problema de la actual Europa. La UE no tiene una sola voz, porque no es un Estado ultranacional ni supranacional. Es sólo una agrupación de Estados-nacionales. Algo parecido a un espacio

o ámbito de negociación de competencias normadas entre naciones, es decir, cuanto más fuerte sean las naciones, más ventajas sacarán del proceso negociador. Pero, más allá de las dificultades para la construcción de un futuro *Estado Supranacional*, la UE no es hoy creíble para sus propios ciudadanos, porque no sabemos quién ejerce el poder. El dominante afán de beneficio y *rapiña* de cada uno de sus socios estaría desvirtuando el propio *ideal* de la UE, que no era otro, como manifestó Ortega, que superar las identidades nacionales como forma más perfecta de vida colectiva. Eran certeros el diagnóstico y el pronóstico de uno de los más grandes padres espirituales de la Unión Europea, para 1949, en pleno proceso de reconstrucción de Europa después de la Segunda Guerra Mundial, en un Berlín dividido en cuatro zonas, y son aún vigentes.

Entonces, seguramente como ahora, los máximos responsables de no haber conseguido ese salto cualitativo en la política mundial, es decir, transitar del Estado-Nación al Estado Supranacional tuvo un nombre: *las minorías políticas dirigentes*. Tampoco en eso se equivocó Ortega. Es la baja calidad de los dirigentes políticos un problema viejo de nuestra democracia. Ellos son los principales *responsables* de que los ciudadanos desconfíen de la UE. Han sido incapaces de explicar los problemas y las ventajas de un proceso, sin duda alguna apasionante, que debería habernos conducido a los europeos desde las nacionalidades clásicas a una identidad colectiva de carácter supranacional. Por desgracia, ese proceso está estancado hace más de dos décadas, paradójicamente, por la ineptitud de una clase política cada vez más envilecida y degenerada por los falsos apetitos de las masas. Nuestros políticos prefieren ser dirigidos antes que dirigentes. Nada han hecho, salvo esconderse en Convenios Internacionales jamás ratificados de modo contundente por las poblaciones, por crear nuevas formas de identidad política y, además, han deteriorado, cuando no destruido, identidades colectivas de carácter nacional, que parecían fuertes y seguras. Los ejemplos de ese deterioro de las identidades nacionales, o mejor, de los Estados-nacionales son abundantes por todo nuestro continente; sin embargo, nadie se engañe, siguen siendo, hoy como en la época de Ortega, los Estados-nacionales la única vía política plausible para construir una democracia desarrollada y, posteriormente, un Estado supranacional…

La reflexión política de Ortega, después de su retirada de la vida parlamentaria y su retracción en lo privado, no sólo no termina sino que añadirá otras facetas: por un lado, profundizará los análisis críticos sobre la vinculación entre racionalismo y rebelión de las masas y, por otro, seguirá fundamentando una *razón política* capaz de desarrollar un Estado-nacional en las coordenadas de Europa. La segunda navegación hará visible, casi palpable, la gran verdad de este

filósofo: eleva a reflexión universal su propia experiencia personal. Ya fuera como observador imparcial, *Espectador* o *filósofo*, o como participante en la creación de grupos civiles y revistas culturales, o como escritor *político* en la prensa, tuvo la grandeza de convertir su peripecia política individual en una filosofía política de carácter universal. Su filosofía es inseparable de su participación personal en la vida pública. El ejercicio de su ciudadanía, la satisfacción de sus obligaciones ciudadanas, es esencial para su filosofía. Por derecho propio forma parte de ese grupo de ejemplares autores que transformaron su transito por la vida pública-política, su singular y concreta experiencia política, en una reflexión genérica sobre la *esencia* de la política. Pero esto ya es materia de otro capítulo.

417 OC V, 99.
418 OC IV, 276.
419 OC V, 126.
420 Se abstiene incluso de dar entrevistas en la prensa. Sólo conocemos unas declaraciones de corte político a propósito de la publicación en EE.UU. de su *España invertebrada.* En 1937 publica una nota, escrita en tercera persona, contra un prólogo que se le ha puesto a una edición en inglés de *España invertebrada*, que pudiera mal interpretar su opinión sobre la guerra civil española. «Protesta contra una propaganda inadmisible pero no pretende por su parte hacer otra propaganda. Durante un cuarto de siglo ha expresado públicamente, día por día, su juicio sobre los asuntos públicos de España. Pero desde hace cinco años ha adoptado la resolución de guardar el más absoluto silencio. Cree que el escritor, el hombre de la palabra, tiene que aprender hoy en el mundo la disciplina del silencio y a no hablar sino en la hora debida. La gravedad de lo que ahora acontece en España le lleva a considerar ese silencio aún más obligado por ahora». En plena guerra civil, 1937, Ortega se niega a dar su opinión sobre esta terrible guerra española, pero denuncia a quienes se dedican a la agitación y la manipulación de la opinión pública en EE.UU. y otros lugares del mundo. No quiere hacer ningún tipo de propaganda. Su única aspiración es «que se ponga bien claro lo que se ha hecho». Es menester que la opinión pública de los EE.UU. posea la información mínima sobre los hechos para que pueda adoptar una postura. Es menester tener una buena información para no caer en la maldad de atribuirle una simpleza sobre la guerra civil española al mayor filósofo de España. Ortega se indigna, y aunque guarda un absoluto silencio, reacciona con una nota escrita, insisto, en tercera persona, contra quienes infectan a la opinión pública sobre las posiciones políticas de Ortega: «De un libro publicado en 1920 se ha querido hacer uso para una propaganda actual agregándole un prólogo y unas notas que podrían llevar al lector al convencimiento de que el señor Ortega cree que en el movimiento iniciado en julio de 1936 contra los marxistas y anarquistas españoles tomaron y toman sólo parte unos militares, unos moros y gentes de Alemania e Italia. Esta opinión sería pueril si en materias tan graves se pudiese ser sólo pueril». Cfr. OC IX, 223.
421 *Ibidem*, págs. 112 y 113.
422 Tan memorables como magistrales son, según veíamos más arriba, el preámbulo de *Vieja y nueva política* y la entrada del famoso discurso del 30 de junio de 1931 ante las Cortes Constituyentes, especialmente las palabras que se refieren a su grupo parlamentario, tras destacar que ninguno de sus miembros poseen las cualidades que

adorna al político profesional: «Se nos ha requisado, con nuestra anuencia, pero sin nuestra complacencia, para venir aquí como un grupo de artesanos que trae al hombro las alforjas con pensamientos, observaciones, estudios de largos años acerca del pasado de nuestro pueblo y su futuro, sobre temas jurídicos, pedagógicos, económicos, pensando si acaso de lo embutido en ellas podréis aprovechar algo para la enorme faena común. Hemos venido, pues, no por gusto, sino por deber; porque habíamos contribuido, yo mínimamente, en embarcar a la nación nada menos que en un cambio de régimen, y no era bueno que mientras ella partía quedásemos en tierra». OC IV, pág. XXX (VOC, 349).

423 OC V, 75.

424 OC V, 52.

425 OC III, 453.

426 *Ibidem*, págs. 98 y 99.

427 OC IV, 43.

428 OC IX, 1.370 y 1.371.

429 OC IV, 125.

430 HEINE, H.: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, edición de Jütgen Ferner. Reklam, Stuttgart, 1997. Hay una magnífica edición en español: *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania.* Edición de Manuel Garrido y traducción de Manuel Sacristán. Editorial Tecnos, Madrid, 2015, págs. 157 y 158. Mi traducción de esas dos líneas es levemente diferente a la de Sacristán: «Por estas doctrinas [idealistas] se han desarrollado fuerzas revolucionarias que sólo esperan el día que puedan mostrarse y llenar el mundo de admiración y espanto».

431 *Ibidem*, pág. 159.

432 *Ibidem*, págs. 116 y ss.

433 MARÍAS, J.: *Ortega. Las trayectorias*. Alianza Editorial, Madrid, 1983, pág. 361.

434 OC V, 743. Nada más retirarse de la vida política, Ortega reconoce públicamente, en la conferencia que imparte en Granada, en 1932, para celebrar el cuarto centenario de esta Universidad, que Descartes, dicho lisa y llanamente, fue el primer corruptor, el primero de toda la modernidad, del lenguaje de la verdad: «No, señor Descartes: vivir, existir el hombre no es pensar […]. Se ha puesto a pensar "porque" antes existía». Estas palabras marcan una nueva crítica al idealismo, que vuelven a ilusionar a Unamuno con la filosofía de Ortega, y profundizan la crítica a la filosofía racionalista, en realidad, al idealismo como base de la revolución.

435 OC IX, 165. Retoma aquí en *El prólogo para alemanes*, de 1934, la idea de la ausencia de los *mejores* de *España invertebrada*, cfr. OC III, 494 y 495.

436 MAESTRE, A.: «Guerra civil», en *El Imparcial*, 4.10.16.

437 GARAGORRI, P.: «Nota preliminar» a ORTEGA Y GASSET, J.: *Historia como sistema*. Revista de Occidente, Madrid, 1975, pág. 10.

438 OC IX, 127. Dos años antes, en *Prólogo a una edición de sus Obras*, había escrito: «Cada una de las páginas aquí reunidas resumió mi existencia entera a la hora en que fue escrita, y, yuxtapuestas, representan la melodía de mi destino personal», cfr. OC V, 93.

439 ORTEGA Y GASSET, J.: *La rebelión de las masas*. Revista de Occidente, Madrid, 1930, pág. 7. Cfr. también OC IV, 375.

440 Cfr. TOVAR, A.: *En el primer giro.* Espasa-Calpe, Madrid, 1941, págs. 142 y ss.

441 OC VIII, 13. Ortega está refiriéndose a la famosa «Noche de los cuchillos largos» que llevó a cabo Hitler en Múnich, en junio de 1934, que acabó con la ejecución de los altos cargos de las S.A.

442 OC IX, 164 y 165.

443 Supra I. 3 y II. 5. Recordemos algunos de esos libros: ROMANO GARCÍA, V.: *José Ortega y Gasset, publicista*, ed. cit. ELORZA, A.: *La razón y la sombra,* ed. cit. MORÁN, G.: *El maestro en el erial*, ed. cit. GRACIA, J.: *José Ortega y Gasset*, ed. cit.

444 ORTEGA Y GASSET, J: *Obras.* I, 3ª edición corregida y aumentada. Espasa-Calpe, Madrid, 1943, pág. XVII.
445 *Ibidem*, pág. XV.
446 Cito, otra vez, a título de ejemplos los siguientes: «Prólogo para una edición de sus obras», 1932. OC V, 99 y ss. «En el centenario de una Universidad» 1932. OC V, 735 y ss. Carta a *El Imparcial*, 1º de abril de 1933. Carta a la Sociedad Nueva Política, 1933. OC IX. «Prólogo para alemanes», 1934. OC IX, 125 y ss. «Llevo doces años de silencio», 1945. OC IX, 703 y ss.
447 OC IV, 276. En esta nueva etapa se aplica a sí mismo, reitero, lo que ya había hecho él con Kant: hay que tratar la filosofía «no hablando de ella misma, sino de su articulación con el hombre que la produjo […]. Yo creo que en ello consiste la verdadera sustancia de una historia de la filosofía».
448 TOVAR, A.: *En el primer giro*, ed. cit., pág. 143.
449 OC V, 744. Vid «El tema de nuestro tiempo», OC III, 593 y en OC V, 205. *Misión de la universidad.* Sexta edición. Revista de Occidente, col. El Arquero. Madrid, 1975, pág. 117.
450 OC IV, 683.
451 OC V, 93.
452 OC VI, 80.
453 OC V, 92.
454 *Ibidem*, págs. 88 y 89.
455 *Ibidem*, pág. 83.
456 *Ibidem*, págs. 89 y 90.
457 Serán, reitero, esos prólogos, epílogos, etc., en fin, esos textos, considerados *menores* las grandes aportaciones sobre el devenir político de su filosofía.
458 HEINE, H.: *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, ed. cit., págs. 117 y ss. Merece la pena leer la cita entera: «Es terrible que los cuerpos que hemos creado nosotros mismo exijan su alma. Mucho más horrendo, terrible y desconcertante es sin embargo cuando un alma que hemos creado nos exige un cuerpo y nos persigue con su exigencia. El pensamiento que pensamos es un alma semejante y no nos permite descanso hasta que le demos su cuerpo, hasta que la promovamos a fenómeno sensible. El pensamiento quiere hacerse acción, la palabra, carne. Y ¡milagro!, el hombre, como el Dios de la Biblia, sólo tiene que pronunciar su pensamiento y el mundo cobra forma, se hace la luz o las tinieblas, el agua se separa de la tierra firme y hasta fieras salvajes salen a la luz. El mundo es la signatura de la palabra. Esto es lo que notáis vosotros, orgullosos hombres de acción. No sois sino peones de los hombres del pensamiento, quienes a menudo con silencio humilde os han indicado hasta el detalle la totalidad de vuestra acción. Maximiliano Robespierre no era sino la mano de Jean-Jacques Rousseau, la mano sangrienta que sacó del seno del tiempo el cuerpo cuya alma había creado Rousseau. El miedo constante que atribuló la vida de Rousseau tal vez procedía de que en su alma vislumbraba qué clase de comadrona necesitarían sus ideas para encarnarse en el mundo».
459 *Idem*. «Pero si Kant, este gran destructor del reino del pensamiento, rebasa ampliamente en terrorismo a Maximilian Robespierre, tiene de todos modos ciertas analogías con él que imponen la comparación de los dos hombres».
460 RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A.: *La innovación metafísica de Ortega*, ed. cit., pág. 211.
461 ORTEGA Y GASSET, J: *Escritos políticos: Vieja y nueva política. Escritos políticos, I* (1908/1918). Revista de Occidente, Madrid, 1973, *La redención de las provincias, II* (1919 1928). (Esta edición no incluye un artículo de 1926 sobre «Política de excelencia»). Revista de Occidente, Madrid, 1973. *Rectificación de la República, III* (1929-1932). Revista de Occidente, Madrid, 1973.
462 GARAGORRI, P.: *La tentación política*, ed. cit., pág. 28. Es menester destacar,

otra vez, la valía de los *Escritos políticos* que publicó la Colección el Arquero de Revista de Occidente. Esos tres libros llevaban una nota preliminar de Paulino Garagorri, donde indicaba el editor que estos escritos políticos de Ortega se recogían en los tomos 10 y 11 de sus *Obras Completas*, edición de 1969, pero también se recogía otros textos de Ortega que se hallaban «en el conjunto de su obra»; aunque Garagorri no precisaba cuáles eran los títulos de los textos que no procedían de los volúmenes citados de esa edición de las *Obras Completas*, es fácil comprobar la inclusión de textos tan famosos como *Vieja y nueva política* y, además, aparecía en el primer tomo la conferencia impartida por Ortega, en la Sociedad «El Sitio», de Bilbao, el 12 de marzo de 1910, titulada *La pedagogía social como programa político*. Se trata de un texto fundacional para entender las grandes obras de Ortega, que había sido incluido en el volumen I de las ya citadas *Obras Completas*. Algo parecido sucedía con el breve y enjundioso texto «Bajo el arco en ruina», que aparecía en el volumen III de las *Obras Completas*, publicado por vez primera en *El Imparcial* el 11 de junio de 1917, y más tarde reeditado en la primera edición del libro *La redención de las provincias*, año 1931, con la siguiente nota: «Bajo el arco en ruina fue publicado […]. Pocos días antes, en Barcelona, se habían declarado en rebeldía las Juntas de defensa del arma de Infantería. Las disputas a que este artículo dio lugar, trajeron como resultado la fundación del periódico *El Sol*, por don Nicolás Urgoiti». He ahí otros sencillos ejemplos, entre un ciento, que nos pudieran ayudar a justificar una sencilla tesis: el pensamiento de Ortega es básicamente político.

463 OC IV, 431.

464 LÓPEZ FRÍAS, F: *Ética y política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset.* PPU, Barcelona, 1985. Es de los pocos que se plantean el asunto de la filosofía política como clave de la filosofía de Ortega.

465 OC I, 159.

466 OC I, 762.

467 OC I, 710.

468 OC II, 87.

469 OC III, 22.

470 OC II, 165 y ss. Sobre la crítica a la ideología del progreso del siglo XIX, cfr. ZAID, G.: *Cronología del progreso*. Debate, México, 2016.

471 OC X, 91.

9.
Experiencia personal y reflexión universal

La política se diferencia del utopismo en que parte de la realidad dada -sea buena o sea mala-. Este abrazo sincero a la realidad, mediante el cual se la toma en vilo para reformarla, es la generosidad del político, que garantiza su eficiencia y fertilidad.

(José Ortega y Gasset: *La redención de las provincias*) La participación en la vida de la *polis* no es una veleidad intelectual para Ortega. Es un componente esencial de su filosofía. Los ingredientes políticos rebosan por toda su obra, pero es menester tratarlos con mesura para que no se derramen inútilmente. Para empezar aún estamos a tiempo de alguna aclaración. En este libro ya he deslizado varios conceptos de política que el filósofo ha puesto en circulación a través de unas bien articuladas ideas. Por ejemplo, la política es lo contrario de la utopía; o el idealismo filosófico es la negación de la política; o la revolución, hija del racionalismo, significa el fracaso de la política. ¿Son todas esas formas de concebir la política contradictorias con el desprecio que Ortega exhibe, a veces con ostentación, contra la política como oficio? No lo creo. La crítica de Ortega a la *política* reducida a sus aspectos más instrumentales no debería preocuparnos ni confundirnos. No hay contradicción entre la crítica a las maldades del ejercicio profesional de la política y su necesidad. Ésa es la gran *intuición histórica*, política, del filósofo Ortega. La política es necesaria. No hay en la España de su época y de la nuestra una obra con tanto alcance político como la de Ortega, a pesar de que declarase, seguramente para que no se le confundiera con un político profesional, que él no hacia política. Su realismo es tan extremo que cuestiona cualquier intento de definirla a partir de un *a priori* o *rulo preconceptual* que acabe con su capacidad de inventiva. La política es un destino.

Sociedad, Estado y política son productos de una misma enfermedad: la división del ser humano. Se diría que el hombre desea vivir con otros a la par que los rehúye. No es cierto que el hombre sea, según una idea recibida de Aristóteles, por naturaleza social, porque se olvida que también existe la propensión contraria: las tendencias antisociales. Para encauzar esa escisión, es decir, para reprimir esas fuerzas disociales surge ineludiblemente el Estado. La política, en esta perspectiva, es la lucha para adueñarse del Estado o poder público, que intenta solucionar la grave división —querer vivir con otros a la par que los rechazo para vivir en soledad— existente en todo cuerpo social: «De donde resulta que siendo el Estado síntoma de una

inevitable y constitutiva enfermedad en el cuerpo social, la Política es otra enfermedad que a las primarias se añade» [472]. Por eso la Política, y se cuida mucho Ortega de escribir la palabra con mayúscula, no es ni buena ni mala sino necesaria: «Los pensadores, con una frivolidad increíble, se han ocupado de definir lo que sería la *buena* Política frente a la mala pero, que yo sepa, ninguno hasta ahora se ha puesto a pensar —por derecho y sin escape— sobre *qué* es la Política en sí misma, tanto la buena como la mala. De haberlo hecho habrían reparado en que, siendo algo conexo con la enfermedad permanente de toda Sociedad, no es posible que haya una política buena y sólo cabe una política menos mala. Ésta es la constante experiencia humana, y no se comprende cómo los pensadores no han sabido formular esa experiencia tantas veces milenaria» [473].

Ese razonamiento, un paso clave para fundamentar que en toda sociedad tiene alguien que mandar, refleja la realidad que yo más estimo de los libros de Ortega. Es una realidad como destilada por alquitara. Se han hecho magníficos estudios de su paso por la política, pero, incluso los más sesudos, ponen todo su conato en darnos la *realidad* de su participación en todos sus accidentes, pero no se percatan de que el complicado alambique construido por Ortega tiene por fin clave destilar que también él participa en la vida política por necesidad. Era uno más. No era ni quería ser el protagonista central del teatro político. Se negaba a ejercer el liderazgo político. Su pretensión no fue nunca alcanzar el poder sino influir sobre las decisiones de quienes lo tuvieran. Tenía que ganarse el pan cotidianamente en la discusión pública, sin duda alguna, para influir, pero nunca para mandar. Fue un tipo molesto e impertinente a la acción ejecutiva de los poderosos. Su crítica a los efectos perversos de las *políticas* de la Restauración, su apoyo u observaciones al Partido Reformista, sus diálogos y discusiones con los políticos profesionales, el cuestionamiento de la Dictadura de Primo de Rivera, su insobornable actitud y razonamiento ante la agria deriva *autoritaria* de la Segunda República y, finalmente, su crítico silencio, a partir de 1932, con la Segunda República, la Guerra Civil y el Franquismo no pueden dejar de interpretarse sin ese telón de fondo socrático.

Siempre fue un personaje incómodo para el poder, porque su filosofía, como todas las grandes filosofías de la historia, aspiraba a influir sobre el poder. Los grandes escritores lo entendieron muy pronto; pero, por desgracia, muchos *especialistas* en su obra han cerrado los ojos ante esta *realidad*. Han confundido al Sócrates-Ortega, filósofo-ciudadano, con el Platón-Ortega, filósofo-rey. No han sabido distinguir, y menos aún relacionar, la aventura política de Ortega de su filosofía. El resultado ha sido un fiasco, un descalabro continuo, a la hora de interpretar su filosofía: o se le presenta al margen de la

política, alguien que despreciaba a los políticos profesionales, o como un *filósofo-rey* que trataba de hacerse con los resortes del Estado y fracasó en su intento. Los académicos y los ideólogos no admiten la inevitable realidad: Ortega es un filósofo-ciudadano. Combatió al filósofo-rey con el mismo celo que criticó al hombre-masa y al revolucionario profesional. Nunca tuvo él la última palabra. Fue un ciudadano liberal, un hombre libre, que carecía de opinión sin antes integrar la de su adversario o enemigo.

Advertir, justificar y dar permanentemente razones a sus lectores, oyentes o seguidores, a los ciudadanos en general, sobre qué le mueve a entrar en política es la primerísima tarea de *pedagogía* política que se impuso durante toda su vida. La necesidad de argumentar su participación en la política es la mejor manera de precisar los límites que tiene el filósofo a la hora de construir bienes públicos. Es una forma amable de distanciarse de las posiciones del filósofo-rey. De ahí que jamás aceptase de buena gana la labor de dirección de un grupo político, a pesar del prestigio que atesoró en las primeras décadas del siglo pasado. Su actuación política no puede dejar de juzgarse sin tener presente este imperativo u obligación ciudadana: «No creo en todo tiempo obligatorio a todos los hombres ocuparse ejecutivamente de política. Hay épocas en que ni es obligación ni siquiera es posible. Pero hay otras en que, con toda evidencia, se advierte el deber para todo participante en una sociedad soberana, de intervenir enérgicamente en la vida pública. Son, entre otras, aquellas sazones, magníficas en que un pueblo necesita fabricarse un nuevo Estado, modelar nuevas instituciones, articular, según nuevo esquema, el Poder público» [474].

Dentro de esas coordenadas tienen que ser analizadas sus aportaciones propiamente políticas. Acerquémonos, pues, con tiento y modestia tanto a su idea *Política* como a sus ideas políticas, aunque sé que no es fácil desligar una cuestión de la otra. [475] Fijémonos, por ejemplo, en algunos textos de intervención política inmediata que muestran con precisión sus afanes de filósofo-ciudadano. El inicio de *Vieja y nueva política* es una genialidad retórica, altísima literatura política, que sitúa este discurso a la misma altura que la famosa *Oración fúnebre*, de Pericles, recogida por Tucídides en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*: «Antes de comenzar a decir lo que he de deciros tengo que empezar dándoos gracias por la benévola curiosidad con que habéis acudido a esta cita de difusa esperanza española, y pediros que, dilatando un poco más vuestra benevolencia, suspendáis un momento los juicios previos que hayáis formado sobre lo que este acto, como todo acto, tiene de personal. Porque antes de que las palabras vuelquen su sentido sobre los que escuchan, llegan a la audición como sones timbrados por una voz de un individuo, y

pudiera ocurrir que el haber juzgado previamente inmodesto y excesivo que ese individuo levante su voz dañe a la comprensión seria de los pensamientos que van a conducir las palabras sobre sus alas sonoras» [476]. En una asamblea de ciudadanos libres, personas reunidas por una libertad compartida, que se dieron cita un 23 de marzo de 1914 en el Teatro de la Comedia de Madrid, Ortega comienza su alocución resaltando la importancia del propio acto y no del que habla en representación de los reunidos.

El discurso instituyente de la Liga de Educación Política es lo decisivo y no quien lo transmite. Así empezaba también la famosa Oración Fúnebre de Pericles. Es obvio que Ortega conocía bien la *razón narrativa*, la razón, expresada por Tucídides en su libro. El orador de la asamblea se somete de buen grado al espíritu común de los congregados. Lo relevante no es el transmisor sino lo transmitido. La voz de la asamblea es vacía sino refleja el espíritu público de los reunidos. Las personas de Pericles y Ortega adquieren su relevancia, es decir, se convierten en personalidades, en la medida que ellos hablan en nombre de la asamblea a la que se dirigen. No se debate sobre una cuestión personal sino sobre un asunto político. La relevancia de las arengas respectivas de Pericles y Ortega está ubicada en el espíritu común de los congregados libremente. Despertar en los oyentes la conciencia de lo común, de su propia *ciudad*, polis o nación es el supremo valor de estos dos discursos.

Esta conferencia de Ortega en un teatro madrileño inaugura la mayor novedad de la política democrática española del siglo XX: hacer holgado el espacio público-político. No había objetivo más alto al que uno pudiera dedicarse que la preocupación por lo común. Un ámbito que no puede ser patrimonio de nadie. No tiene un propietario particular. Es una manera de sacar la política de las instituciones del Estado para instalarse en la calle. El espacio parlamentario ha sido ampliado. El Teatro de la Comedia no ha sustituido al Parlamento sino que lo ha revitalizado. Los espacios físicos nunca agotan los actos simbólicos. El acontecimiento del teatro de la calle Príncipe es, antes que nada, un símbolo de la política. Ésta no tiene un propietario único ni un lugar concreto para llevarse a cabo. El acto en sí fue evanescente, acabó pronto, y muchos hubieran querido borrarlo al instante. Pero quedó su símbolo y, además, quedó escrito. Fue rubricado por Ortega. Fue un genuino acto democrático: instituyente. Un grupo de ciudadanos inventó una forma política para ensanchar el campo de juego de la ciudadanía. La política se hizo holgada. El espíritu público no quedó ahogado por la opinión pública. Y, además, el Parlamento, aquella Cámara especializada de representación política, dejó de ser por un *tiempo* el lugar privilegiado para hacer política.

La Liga de Educación Política no venía a negar la política sino a revitalizarla. Representó una alternativa política de una parte de la sociedad civil ante un poder público resquebrajado. Se convirtió en una referencia para elevar el nivel de la cultura política española de su época y de la nuestra. Quedó claro su objetivo: lo más granado y preparado de la sociedad española combatía que los partidos políticos siguiesen secuestrando el espíritu público. Ese acto, sin duda alguna, fue uno de los mayores acontecimientos políticos de la última etapa de la Restauración. Algunas asociaciones ciudadanas, en las últimas décadas de España, han imitado ese espíritu público con desigual éxito, pero poco importa ahora su fracaso o derrota para acabar con prácticas gubernamentales alejadas de las formas democráticas, porque su modelo aún pervive. Tiene actualidad: logró reunir a un grupo de ciudadanos para expresar que la solución de nuestros problemas era política o no era. He aquí la clave de la *nueva política*.

Por ese afán de invención política, que representan el acto y el texto del Teatro de la Comedia, resulta atrabiliario mantener que a Ortega y a los allí reunidos en asamblea pública no les interesara la política, sino la cultura, la ilustración. [477] ¡Sólo faltaba que a estos hombres, lo más preparado de la sociedad de la época, no les hubiera interesado la educación! Este tipo de lugar común oculta lo esencial: La Liga de Educación Política nace con una voluntad política. Es la querencia política, transformadora y vital, la clave que distingue a Ortega y toda su generación de la anterior. La Generación del 14 quiere hacer política. Plantarle cara a la degradación y decadencia de la Restauración, incluso buscan vías de colaboración con partidos políticos, por ejemplo, con el Partido Reformista de Melquíades Álvarez. La Liga es tan política que su primera gran enseñanza es mostrar la necesidad de la política para normalizar la vida pública del país. Eso es el reformismo. La Liga es una opción por la política frente a la revolución o el espadón. Es sencilla de entender esa inclinación ciudadana por la vía política, pero hay *intérpretes* que sustituyen lo real por una ideología, un falseamiento de la realidad histórica, de corte típicamente *académico*, que termina ocultando la singularidad del discurso de Ortega y toda la Generación del 14. La añagaza ideológica que utilizan siempre es la misma: ocultar al filósofo de la política en una nebulosa de moralismo.

Mas lo decisivo no es el anhelo moral de Ortega y su generación, eso es un supuesto de su acción, sino el propósito firme de un grupo de ciudadanos españoles de participar en la vida pública: «La intervención vigorosa y consciente en la política nacional es un deber de todos, no un derecho que quede adscrito a los ciudadanos que no sirven para otra cosa, que no colaboran en otras formas al aumento moral y material de España, a los llamados “políticos”. Una clara

voluntad de no dejar incumplida aquella obligación nos lleva a este ensayo de organizar un instrumento político que, apartándose de la forma en que suelen estar constituidos los partidos, coincida con nuestro carácter» [478]. La política, definitivamente, no es un derecho de los políticos sino un deber ciudadano. No es de extrañar que uno de los primeros en adherirse a la Liga fuera Antonio Machado, quien un año antes más o menos había señalado, en *El Porvenir Castellano* de Soria, la necesidad de entrar en política: «Toda la intelectualidad española está hoy de hecho fuera de la política y en ella no tiene intervención alguna; fuera de la política está la burguesía… fuera también la población obrera ciudadana y la trabajadora campesina. Ésta es la masa neutra, es decir: España. Y sobre ella los profesionales de la política forman una vasta colonia parasitaria» [479]. *Vieja y nueva política,* ensayo [480] que eterniza el acto instituyente de la Liga de Educación Política, muestra que la política no tiene un propietario determinado, el político profesional, sino que es potencialmente de todos. La política no es un asunto de especialistas sino que afecta a todos los ciudadanos.

Quien habla en una asamblea pública al modo de Pericles u Ortega no lo hace a título de tecnócrata, sabio o filósofo-rey, sino como ciudadano, uno más, que se siente obligado moralmente a contribuir al cuidado de lo *común*: «Harto conozco no ser uso en nuestro país que a quien no ha entrado en un cierto gremio formado por gentes que ejercen un equívoco oficio bajo el nombre de políticos se les repute como un normal derecho venir a hablar en público de los grandes temas nacionales. Al político, sí; a ese le es permitido hablar de medicina en la apertura de una academia, de agricultura en una sociedad campesina, de poesía en un ateneo […]; pero a quien no es político, ¡hablar de política! Esto es hacer usos nuevos, y nada arguye tan grande inmodestia como el intento de nuevos usos» [481]. Los graves o livianos problemas de la nación no son propiedad de los representantes o de uso exclusivo de los políticos profesionales. Ortega está reivindicando el espacio público-político para todos los ciudadanos. Trata de rescatarlo de las garras de los políticos profesionales. El asunto del que hablan Pericles y Ortega les afecta e interesa a todos. Las palabras de esos discursos trascienden las experiencias concretas e históricas de los oradores para hacerse universales. No es sólo una cuestión de los atenienses o de los españoles, sino universal, es decir, afecta a cualquier comunidad que esté unida por una libertad compartida. *Hacer usos nuevos* del espacio público-político era para la España de aquella época, y es también para la nuestra, una genuina *revolución* democrática. Por este camino, la participación en la vida política es idéntica a la construcción de una sociedad genuinamente democrática.

El discurso de Ortega está actualizando la explicación que da Pericles sobre la superioridad de la forma de gobierno de Atenas, en realidad, se trata de la superioridad del hombre que sigue las reglas de la *isonomia* y la *isegoria* o, lo que es lo mismo, la igualdad ante la ley y la igualdad de acceso a los cargos públicos. Quien respeta las reglas de la *isonomia* y la *isegoria*, o sea la democracia, no puede dejar de aceptar que el primer y decisivo rasgo de la nueva política es que ésta no tiene un dueño determinado y concreto: «Escuchadme, pues, como una voz anónima y sin timbre individual que viniera a sonar entre vosotros […]. No se trata de mí ni de unas ideas mías. Yo vengo a hablaros en nombre de la Liga de Educación Política Española, una Asociación hace poco nacida», cuya única singularidad no es mantener ideas originales, sino afirmar unas «ideas, sentimientos, energías, resoluciones *comunes*, por fuerza, a todos los que hemos vivido sometidos a un mismo régimen de amarguras históricas, de toda una ideología y toda una sensibilidad yacente, de seguro, en el alma colectiva de una generación» [482], que nació determinada intelectualmente por la «terrible fecha de 1898», símbolo de la decadencia de un gran país. Ortega entona su discurso en una asamblea que se reúne no para celebrar un jolgorio o alguna gesta nacional sino, como ya hiciera Pericles, para asumir un patrimonio de desgracias.

La dignidad de la política no proviene del arte de alcanzar o conservar el poder, o imponerlo por la fuerza, sino que aparece como un *juego* o actividad donde los seres humanos buscan lo común para decidir su porvenir. Es una actividad colectiva, algo en lo que participamos todos, que exige un mínimo de libertad para realizarse, exactamente la que pudiera negarnos quienes se consideran propietarios materiales del espacio público. Ese *espacio* donde se extiende ese juego, donde se desarrolla la libertad, es múltiple y variado, parlamento, comité, partido, tribunal, periódico, asamblea de una asociación, etcétera… La política se transforma en un asunto que pertenece potencialmente a todos. No tiene un propietario único. Cuando la política se convierte en un dominio de una casta política, pierde su dignidad. Eso es, en verdad, la nueva política: la posibilidad de que todos puedan participar en la construcción de bienes comunes. Su reflexión acerca de que la política española no es propiedad de los *políticos* en general, o de un *político* en particular, tiene un carácter universal. Trasciende la vivencia concreta de Ortega. Lo novedoso es la aparición de un grupo de ciudadanos dispuesto a resaltar aquello que les une. Eso es lo genuinamente político. Lo común, lo que comparte un grupo de personas, y no la posible genialidad de una fórmula inventada por uno de ellos, es la esencia de este discurso.

Ortega es preciso a la hora de mostrar el poderío de la política como

vínculo común entre ciudadanos que trasciende los intereses personales u opiniones particulares: «Yo vengo a hablaros en nombre de la Liga de Educación Política, una Asociación, hace poco nacida, compuesta de hombres que, como yo y buena parte de los que me escucháis, se hallan en el medio camino de su vida. No se trata, por consiguiente, de ideas originales que puedan haber sobrevenido al que está hablando en una buena tarde; se trata de todo lo contrario: de ideas, de sentimientos, de energías, de resoluciones comunes, por fuerza, a todos los que hemos vivido sometidos a un régimen de amarguras históricas» [483]. En este punto jamás varió su posición de filósofo-ciudadano. [484] Explícita fue siempre la motivación última que lo lleva a la política: España; el amor a la patria, a lo común, es el principal estímulo de su pensamiento y acción políticos.

Esa obsesión de España como problema que padece durante muchos años toda su obra [485] deriva de una crisis real de la política de su tiempo. Ortega da múltiples muestras de esa quiebra profunda: la *ideología* sobre la política habría terminado o bien por subordinarla a otra *cosa*, que no era propiamente tal, por ejemplo, economía, religión, ciencia, etcétera; o, por el contrario, se habrían *politizado* todos los ámbitos de la existencia a través de una sobrelegitimación de la regla de las mayorías que Ortega, en *El Espectador,* denominó *democracia morbosa*, y que hoy llamaríamos *fundamentalismo democrático* . La vuelta al arte de buscar soluciones entre todas las partes de un conflicto en la vida pública, que no otra cosa es la política para una mentalidad liberal, fue sentida como una necesidad por Ortega y su generación. Todos creyeron que la política era la solución; por eso, se enfrentaron no sólo a quienes reducían los problemas sociales a *saberes* especializados de filósofos-reyes, sino también a quienes se limitaban a seguir un único criterio o, sencillamente, se dejaban avasallar por las cúpulas de los partidos revolucionarios, que se arrogaban para sí mismos una imaginaria representación de las masas proletarias.

La puesta en cuestión de la necesidad de la política afectaba no sólo a España sino a Europa entera, y sólo podía compararse, según Ortega, con la sufrida por el mundo occidental en la primera mitad del siglo XIX. Ni la inteligencia por sí sola ni la acción individual podían sacarnos del atolladero. La acción política era necesaria. Ortega asumía con sencillez «que el área política comienza propiamente donde el puro entendimiento y el individuo aislado concluyen y aparecen las masas sociales batiéndose en una dinámica apasionada. El término de nuestros propósitos no puede ser otro, por consiguiente, que llegar hasta esas masas [...]. Salvo casos insólitos en tiempo y espacio, las masas nacionales no se hallan políticamente movilizadas [...]. Es forzoso aspirar a introducir la actuación política en los

hábitos de las masas españolas» [486]. La política era un camino de salvación, dicho con brevedad y contundencia, frente a las posiciones tradicionalistas, populistas y revolucionarias. Todos esos despeñaderos tenían en España un nombre: *particularismo*. Que las partes del todo comenzasen a vivir como todos aparte, así definía el particularismo, era para Ortega el fenómeno de la historia de España más profundo y grave que seguía determinando su época; no creo que sea preciso explicar que el problema, lejos de haberse resuelto, se ha agravado en nuestro tiempo, aunque ahora trate de relativizarse llamando *problema territorial* a la cuestión nacional.

La segunda gran motivación que lo llevó a la política fue el *particularismo patrio*, la carencia de un *quehacer común*, o peor, la falta de ilusión por un proyecto de vida en común. Ese déficit nos persigue como si fuera nuestra propia sombra. Nuestro problema es político: o nos implicamos en un *quehacer común* o desaparecemos. El particularismo es la antitesis de la política, precisamente, por eso Ortega plantea el *separatismo* catalán y vasco como una forma más de particularismo. El mal antipolítico tenía múltiples manifestaciones. Está a un tiempo en todas partes. El particularismo al que se refería Ortega no sólo era el de las regiones sino también el de los grupos y clases sociales, incluso las instituciones más altas y representativas, como la Iglesia, la Monarquía, el Parlamento, el Ejército, tenían igualmente un alma *particularista*. Esta *alma* que a veces se presenta, por decirlo con terminología hegeliana, como un corazón duro y otras como un alma bella, tiene por desgracia el don de la ubicuidad. El particularismo está por todas partes. Ahí, exactamente, reside la genialidad del planteamiento de Ortega. Y, seguramente, también ahí se halle el principal argumento para reputar de genuina teoría política la construcción filosófica de Ortega, que se abre con un libro que aún conserva intacto su principal valor: *España invertebrada*.

Porque el problema que trata esa obra, especialmente en el ámbito del secesionismo regionalista, sigue siendo aún determinante de toda nuestra vida pública, es menester volver a ella. Ofrece un diagnostico sobre el primer mal de la política de su tiempo, considerada como una dimensión de la historia entera de España, a través de un *índice de pensamientos*, así define el autor su libro, cuyo apartado fundamental concluye con una celebérrima tesis: «La ausencia de los “mejores”, o, cuando menos, su escasez, actúa sobre toda nuestra historia y ha impedido que seamos nunca una nación suficientemente normal, como lo han sido las demás nacidas de parejas condiciones […]. La ausencia de los “mejores” ha creado en la masa, en el “pueblo”, una secular ceguera para distinguir el hombre mejor del hombre peor, de suerte que cuando en nuestra tierra aparecen individuos privilegiados, la “masa” no sabe aprovecharlos, y a menudo los aniquila» [487]. Esa

afirmación, que ha tenido múltiples detractores y críticas adversas, no ha sido aún superada por otra mejor. Eso no significa que no haya habido después de Ortega *filosofías* que muestren los males de nuestro país, incluso que propongan soluciones para resolver eso que él ha planteado. Claro que existen explicaciones sobre el particularismo español y, por ende, del proceso de destrucción de España como Nación, pero todas ellas podrían ser englobadas en la filosofía de Ortega. Tanto es así que la principal causa para diagnosticar el mal de España, a saber, la «rebelión sentimental de las masas», será más tarde, a partir de 1934, trasladada, extendida y universalizada por el propio Ortega a todo el mundo occidental. El mal de España, según el prólogo de la cuarta edición de esta obra, es común a todo el Occidente. [488]

España invertebrada es un parteaguas con la llamada *literatura del desastre* de su generación y de las anteriores, porque es más que un lamento sobre nuestro pasado, representa un proyecto de vida en común a partir de nuestras miserias individuales y colectivas. Contiene una filosofía política para entonces y para ahora. Hagan una sencilla prueba para examinar mi afirmación: ábranlo al azar, lean por cualquiera de sus páginas, y no dejarán de asombrarse de la contundencia y atractivo de su expresión para nuestro presente. Es lo que hago yo en este instante a modo de *ejemplo*, me detengo sin intención alguna en una de sus páginas, leo y transcribo: «Pues bien: la vida social española ofrece en nuestros días un extremado ejemplo de este atroz particularismo. *Hoy es España, más bien que una nación, una serie de compartimientos estancos*. Se dice que los políticos no se preocupan del resto del país. Esto, que es verdad, es, sin embargo, injusto, porque parece atribuir exclusivamente a los políticos pareja despreocupación. La verdad es que si para los políticos no existe el resto del país, para el resto del país existen mucho menos los políticos» [489].

Casi un siglo ha pasado desde que escribiera Ortega esas líneas, que llamaban la atención en la España del año 21 del siglo pasado, pero podrían valer para la España de 2018. ¿Significa eso que el filósofo se adelantó a nuestra época? Sin duda, pero lo más relevante no es la propia *profecía* sino su fundamentación en el estudio de nuestra historia. Esa falta de sintonía entre dirigentes y dirigidos, entre *políticos* y el *resto del país*, en fin, entre minorías y masas, no es algo propio de una determinada época sino que es una parte constitutiva de la historia de España. Nadie diga que esa afirmación toma pie en una arbitraria reconstrucción histórica de Ortega, como hicieron algunos hombres de la Generación del 98, por ejemplo, Ganivet, que se olvidaba de los hechos para construir una narrativa falsa y metafórica para *moldearlos* y *ensamblarlos* en función de sus intereses

literarios o personales. Ortega no era un historiador, pero su filosofía sería poca cosa sin su *razón histórica*. Su conocimiento de la historia de España era suficiente para adelantar que la impericia para mandar y la indocilidad para obedecer son dos componentes esenciales de la historia de España.

Entre la metáfora y el concepto, entre una imagen flexible y una idea contundente sobre nuestra historia, «España invertebrada» vendría a ser sólo una expresión más de nuestro genuino ser como colectividad. La genialidad de esa expresión no ha sido aún enmendada y menos superada. Después de esta obra, nadie podrá dejar de pensar o considerar que el gran problema de España quizá sea la propia España. No es ésta la menor aportación de Ortega a la filosofía española de nuestra época. Todavía hoy parece obligatorio que el historiador y el filósofo reparen, al menos, en la *expresión*: o se la estudia con atención o se la desprecia; o releemos a Ortega, aunque sólo sea para abandonarlo, o seguimos dando palos de ciego sin ton ni son. Además, quien lea con detenimiento *España invertebrada*, tendrá ineludiblemente que enfrentarse a una segunda gran aportación: este mal de España, esta distorsión en la relación entre élites y masas, se ha extendido por todo el mundo occidental. El divorcio radical entre los dirigentes y los dirigidos, parte constitutiva de la historia de España, es común hoy a todo el Occidente. Levantar acta de esa carencia, se mire desde donde se mire, de carácter político convierte a Ortega en un extraordinario filósofo de la Política. [490] Acaso por eso la figura del político a lo largo de su obra se convierte en algo más que una categoría; a veces, es un estro, casi una obsesión, de sus investigaciones históricas y análisis de las coyunturas políticas. Esa preocupación por la relación entre el político y el ciudadano marca una de las grandes diferencias entre nuestro filósofo y todos los autores de su época y de la nuestra. Por aquí, por la preocupación de construir un concepto del *político*, es obvio que no ha existido ni existe por nuestros lares alguna otra *filosofía política* en España que sea una alternativa a la de Ortega [491].

Cien críticas he leído sobre su idea del político, otras tantas sobre sus tesis sobre la relación entre las minorías y las mayorías y todas sus implicaciones, por ejemplo, sobre la necesidad de *nacionalizar* las instituciones, «organizar la decencia nacional», etcétera, pero ninguna de ellas consigue alcanzar la enjundia que tienen las tesis de Ortega. No hallaremos, por desgracia para la cultura política española, ni en el XIX ni en el XX ni por supuesto en el siglo actual una *doctrina* política tan fundamentada como la de Ortega sobre nuestro pasado, presente y futuro. Menéndez Pelayo, la entera Generación del 98 y, por supuesto, la Generación del 14 y las posteriores ofrecen recetas, soluciones e incluso llevan a cabo trabajos literarios e históricos de un inmenso

valor para el enriquecimiento de la cultura española, pero no contienen una genuina filosofía política, unas pocas ideas claras y distintas, sobre la historia de España. Manuel Azaña, coetáneo de Ortega, tiene una visión política relevante, incluida su manera de abordar la cuestión catalana, pero no creo que pudiéramos parangonarla a la teoría que se abre en *España invertebrada* y se cierra en el Discurso sobre el Estatuto de Cataluña de 1932. La vigencia de los análisis de Ortega, a partir de esa patológica deficiencia en las *relaciones* entre *minorías directoras* y la *masa del pueblo*, entre el político y el ciudadano, es la prueba clave de que su teoría política, lejos de haber sido superada, sigue siendo una herramienta fundamental para entender el principal problema de España: su viabilidad o muerte como Estado-Nación.

Las vinculaciones establecidas por Ortega entre la historia de España y la nación española no tienen otro objetivo que buscar soluciones políticas para detener su largo proceso de desintegración. Eso lo lleva a enfrentarse con el idealismo y su viejo prejuicio revolucionario: comenzar de cero sin tener en cuenta la historia. *Creer* que es suficiente *predicar* el diseño de una *ciudad ideal* para acabar con los problemas sociales es la primera fórmula que destierra. La labor del filósofo en la calle, en los periódicos y en todos los espacios de la vida pública que se le ofrecían, era una manera ejemplar de fomentar la participación política entre las masas, pero esa tarea pedagógica podría quedar en nada si las elites intelectuales persistían en seguir confundiendo el ámbito genuino de la política con sus deseos más o menos utópicos. La autocrítica a la que Ortega somete su tarea ciudadana, a partir de los años veinte, es memorable. *España invertebrada* es incomprensible sin esa mirada crítica a su pasado. Significa un salto cualitativo respecto del programa de 1914. Aunque es innegable que la primera preocupación de la Liga de Educación Política había sido «fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas» [492], y así lo reconocen todos los divulgadores de su obra, no es menos cierto que fue el mismo Ortega quien había criticado a esas minorías por confundir la ética con la política, los deseos con la realidad.

Las minorías *progresistas*, *radicales* y *liberales* habían confundido en su afán *pedagógico* y dogmático la política con el *deber ser* y sus deseos subjetivos. La *política* es un engaño si queda reducida a un discurso sobre el futuro. Las profecías utópicas del *deber ser* prostituyen la historia y falsifican la política: «Sometido al influjo de las inclinaciones dominantes en nuestro tiempo, yo he vivido también durante algunos años ocupado en resolver esquemáticamente cómo *deben ser* las cosas. Cuando luego he entrado de lleno en el estudio y meditación del pasado histórico, me sorprendió superlativamente

hallar que la realidad social había sido en ocasiones mucho más deseable, más rica en valores, más próxima a una verdadera perfección, que todos mis sórdidos y parciales esquemas» [493]. Es inviable un proyecto político sin contar con la realidad histórica, o mejor, con eso que los griegos llamaban *ethos*, «la moral auténtica, efectiva y espontánea que de hecho informa cada vida» [494]. O nos reconciliamos con el *ethos* español o construimos castillos en el aire.

Vuelta a la realidad, la historia y la política. Vuelta a Aristóteles. La ética está incluida en la política. Es imposible entender al ciudadano sin su nación. Sin tener en cuenta el *ethos* del pueblo español, de la nación española, es inviable ningún proyecto político. Es necesario y urgente pensar España como Nación. Sin la asunción de nuestro destino como nación el diseño de un Estado democrático está abocado al fracaso. A partir de *España invertebrada*, una extraordinaria *película* expresionista, permítaseme la metáfora, para hacerse cargo en un par de horas de cuatro siglos de la historia de la *decadencia* de España, resulta imposible hallar algún texto de Ortega que no vaya unido a una crítica permanente del idealismo y la revolución que, en España, adopta las caretas del *particularismo y la acción directa*. Contra todas aquellas posiciones que ocultan y velan la crisis de identidad de la Nación española está escrita *España invertebrada*. La *razón histórica* hace su puesta de largo en este libro y reconoce, no menos dramáticamente que en las *Meditaciones del Quijote*, que el proceso de desintegración que persigue a España es el principal problema político para construir un Estado liberal y democrático.

La última manifestación de ese proceso dramático se refleja en la cuestión planteada por el separatismo catalán y vasco, que Ortega aborda con una pregunta aún clave para aquí y ahora: «¿por qué hay españoles que no se sienten tal?». Esta formulación inaugura una original perspectiva política para seguir indagando la cuestión capital que Ortega, en 1914, había recogido de la Generación del 98 acerca del significado de España como Nación. De la tradición del 98 el nuevo ensayo sigue manteniendo el dramatismo que adquiere la misma indagación sobre nuestro pasado y presente; en efecto, si la cuestión qué es España, o mejor, por qué hay separatismos no puede responderse sin contar la historia de su desintegración como nación —¿quién sería hoy el atrevido inconsciente de no ver en ese proceso una historia llena de calamidades y tragedias?—, entonces nada mejor que aquella serie de imágenes recogidas en una *película* que nos entregó el filósofo en un capítulo central de la obra: «Yo imagino que el cinematógrafo pudiera aplicarse a la historia, y condensados en breves minutos, corriesen ante nosotros los cuatro últimos siglos de vida española. Apretados unos contra otros los hechos innumerables, fundidos en una curva sin poros ni discontinuidades, la historia de

España adquiriría la claridad expresiva de un gesto, y los sucesos contemporáneos en que concluye el vasto ademán se explicarían por sí mismos como unas mejillas que la angustia contrae o una mano que desciende rendida. Entonces, veríamos que, de 1580 hasta el día, cuanto en España acontece es decadencia y desintegración» [495].

Quien no halle actualidad en esas líneas, quien no encuentre en esas palabras una pizca de consuelo para comprender nuestro presente, entonces es que renuncia a todo lo que esquiva, o sea le sobra la vida. Actualidad, consuelo y poesía halló en la claridad expresiva de ese gesto un poeta de Barcelona, uno de los grandes de la segunda mitad del siglo XX, que escribió un poema, un *concepto* a la manera española, que recoge con fidelidad las dos metáforas que utiliza Ortega para entrar y salir de la historia de España: «unas mejillas que la angustia contrae o una mano que desciende rendida». Nadie más orteguiano que Gil de Biedma para cantar la triste, la parte triste, de la historia de España. Historia de lágrimas: De todas las historias de la Historia la más triste sin duda es la de España, porque termina mal. Como si el hombre, harto ya de luchar con sus demonios, quisiera terminar con esa historia de ese país de todos los demonios.

A menudo he pensado en esos hombres, a menudo he pensado en la pobreza de este país de todos los demonios.

Y a menudo he pensado en otra historia distinta y menos triste; en otra España, en donde ya no cuenten los demonios.

Pido que España expulse a esos demonios.

Que sea el hombre el dueño de su historia.

De todas las historias de la Historia ¿Cómo dejar de preguntarse en 2018, todavía con más dramatismo que en las primeras décadas del siglo pasado, por qué hay separatismo, por qué hay españoles que no se sienten tales? El proceso de destrucción de la idea de España como Nación ha alcanzado tales dimensiones que hoy millones de personas desconocen por completo el problema. Tres hechos ilustran la gravedad de esta crisis de identidad democrática y nacional: la palabra España ya ha desaparecido de una parte del territorio español; una mayoría de los sedicentemente *intelectuales* españoles no se atreven a decir España; por el contrario, los *intelectuales orgánicos* del separatismo catalán y vasco defienden, ahora con más violencia que hace unos años, que la sangre, la lengua y todo un *conglomerado* de sentimientos secesionistas está por encima de la democracia. La lengua concebida como hecho natural, la raza catalana, el paisaje, el folklore y otras contingencias por el estilo son situadas por encima de los valores que trascienden lo natural e inmediato como la libertad, la igualdad, el imperio de la ley, la justicia y la intrínseca dignidad de todos y cada uno de los seres humanos. El separatismo catalán sigue privilegiando la contingencia sobre la universalidad, así se expresa uno de sus mentores actuales ante la pregunta «¿y si hubiera referéndum en 2017 y ganara el no?». Salvador Giner, presidente del Institut d´Estudis Catalans, entre 2005 y 2013, responde: «la cuestión misma no desaparecería. Cuando los valores en juego son esenciales, los democráticamente vencidos, sea cual sea el tamaño de la victoria, cuentan sus pérdidas, se reúnen de nuevo y vuelven a la lucha». España no es, «sólo se irrita», concluye el separatista Giner, ante nuestro «hecho diferencial catalán».

Y, sin embargo, mientras haya una sola persona que en Cataluña diga

España no sólo estará legitimada la pregunta por su ser en los términos que lo hizo Ortega, sino que toda su obra se nos presenta como una esperanza. ¡Es imposible no ver hoy en la filosofía de Ortega sobre España un rostro distendido por la alegría, que sustituye las mejillas contraídas por la angustia, y una mano erguida que nos alienta para recuperar una voluntad colectiva, una nación democrática, a partir de la Constitución española de 1978! [496] La política, sí, es la solución. El planteamiento que hizo Ortega, en 1914, sobre el destino de España era impecable a la hora de recoger el legado crítico del 98: «¡Desdichada la raza que no hace un alto en la encrucijada de proseguir su ruta, que no se hace un problema de su propia intimidad; que no siente la heroica necesidad de justificar su destino, de volcar claridades sobre su misión en la historia!» [497]. El individuo es más persona cuando asume que «no puede orientarse en el universo sino a través de su raza, porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera» [498]. Su investigación sobre Azorín y Baroja y todos nuestros clásicos, la indagación sobre el paisaje, en fin, los numerosos ensayos que escribió sobre las cosas más variadas de España no son sino otras tantas formas de responder a la pregunta sobre la *identidad* de España, pero será, a partir de 1920, fecha de publicación, en *El Sol*, de sus primeros artículos sobre la secesión regionalista, posteriormente recogidos en *España invertebrada*, cuando su filosofía adquiere una singularidad política que jamás abandonará. El carácter dramático del ensayo, lejos de concluir en la melancolía o en una euforia de carácter extático-místico, le lleva a buscar en el pasado potencias, fuerzas políticas, para el presente. Es un genuino ensayo político, una sugerencia e invitación para transformar y ahormar nuestras maldades históricas a través de la acción política.

El camino de la política elegido por Ortega a partir de *España invertebrada* es determinante para salvar su circunstancia que también es la nuestra. Uno de los objetivos centrales del ensayo es rectificar, criticar y corregir el «pensamiento político al uso, que busca el mal radical del catalanismo y bizcaitarrismo en Cataluña y en Vizcaya, cuando no es allí donde se encuentra […], sino en el Poder central» [499]. Este planteamiento no sólo fue un paso decisivo para cobrar conciencia moral e intelectual del significado de España como Nación, determinante en toda la filosofía sobre España que se ha hecho desde entonces hasta hoy, sino que llevaba implícito todo un programa político para reestructurar el Estado a partir de la idea de Nación. Este cambio que se ha operado, entre 1914 y los primeros años veinte, en el pensamiento de Ortega aún marca nuestro devenir democrático. Su propósito está aún vigente. ¿O alguien considera que en España basta con criticar, o peor, estigmatizar moralmente la deslealtad constitucional y la falsificación histórica del nacionalismo separatista

para responder por qué hay españoles que no quieren serlo? Es cierto que los separatismos nacionalistas, ahora como antes, siguen distorsionando intencionadamente la historia con el deliberado propósito de generar sentimientos de insatisfacción, indiscriminación u opresión del Gobierno Central contra todos sus males. Mientras que ellos representarían el Bien absoluto, Madrid sería el Mal radical. Julio Caro Baroja ha criticado con acierto esta visión primitiva, vieja y muy extendida por la España de las Autonomías: «Gran parte de los programas de tendencia autonomista se fundan en la aceptación de que los que los defienden viven en el centro moral de un mundo circundante, que el *mal* les viene siempre de algo alejado de ese centro; en este caso un *Centro* con mayúscula, responsable de todas las desdichas imaginables. El mundo está dividido en dos grandes órbitas: la nuestra, donde casi todo está bien moralmente, la *de otros*, donde todo está mal. El catalán se siente perfecto como tal, el vasco lo mismo, el andaluz también. Lejos, en Madrid está el Mal, o por lo menos la ligereza, la inconsistencia, la mandanga; frente a esto la seriedad, la hombría, la honradez propias» [500]. La crítica de Caro Baroja al nacionalismo es imprescindible.

Sin embargo, seríamos unos ingenuos si nos contentáramos con esa visión crítica de los nacionalismos separatistas. Exactamente eso fue lo que denunció Ortega en *España invertebrada*: mientras España no tenga un programa de vida en común, capaz de ilusionar, seguirá existiendo ese problema separatista. La propuesta orteguiana de reestructuración del Estado a partir de la Nación, que adquiere su genuino sentido en Europa, o sea en una comunidad que busca una identidad postnacional, impide que se le siga tratando como si fuera un pensador del XVIII, alguien parecido a un *beato* cultural, un consejero de déspotas *ilustrados* o, simplemente, un pequeño intelectual del siglo XX que, desde su torre de marfil, da gritos de vez en cuando para llamar la atención del pueblo y sus dirigentes. Esa imagen ideológica de Ortega, construida a veces con la mejor buena fe, no resiste una mínima objeción. Estamos ante un pensador político. *España invertebrada* es un rescate de la propia política para construir un proyecto nacional, un genuino Estado-nacional, como mediación imprescindible para la emancipación de los hombres de todo tipo de cadenas. A partir de *España invertebrada* es insoslayable la vía política para definir lo común. Ortega considera la democracia parlamentaría como la mejor vía para resolver las contradicciones entre la cuestión social y el desarrollo del individuo. Libertad e igualdad no sólo son condiciones del desarrollo de la democracia, sino que la calidad de todo sistema democrático se medirá por el mayor grado de conciliación entre una y otra. La política, además de ser un ámbito privilegiado para el desarrollo del individuo, es un espacio

imprescindible para resolver la cuestión social, es decir, las rígidas desigualdades de la sociedad española de esa época.

Sin embargo, la hojarasca vertida por cien comentaristas sobre los textos de Ortega nos impide ver el sustrato que mantiene viva su reflexión política. El ser de su filosofía es el propio de un filósofo-ciudadano, alguien que participa como uno más entre «las grandes masas sociales, que sólo para ellas, con ellas y por ellas existe toda política». Podrá compartirse o criticarse, seguirse o despreciarse, su *compromiso* político, es decir, la intercesión entre sus ideas y sus actuaciones políticas, entre su filosofía y su *concepción del mundo*, pero es absurdo reducir su política a una cuestión pedagógica. Eso sería despreciar la elaborada teoría crítica de Ortega sobre el misticismo cultural y la beatería intelectual para resolver los problemas sociales o políticos, que nos conducen al abismo de la confusión entre cultura e ideología, o peor, entre ética y política. Ortega está tan lejos del moralismo como de los teóricos del uso de la razón práctica. No se entretiene con especulaciones morales sobre el deber ser, o mejor dicho, primero critica todas las construcciones *utópicas*, idealistas y revolucionarias y, después, hace propuestas políticas permanentemente para superar las maldades de la sociedad española en particular y la europea en general. Merced a la política puede hablarse con criterio de moralización de la sociedad. Porque la política incluye la moral, es obvio que el kantismo, la especulación idealista para fundamentar el deber ser de los individuos, no es asunto relevante de la filosofía de Ortega nada más que para ser superado.

En suma, si la verdadera cuestión de Europa es que el hombre-masa carece de moral, de sentimiento de sumisión a algo que sea superior a él, de conciencia de servicio y obligación, como reconoce en el último capítulo de *La rebelión de las masas* [501], tendremos que recurrir a la política, al fundamento de nuestra vida en común, para liberarnos de ese grupo que pudiera estar acabando con la misma base de nuestra civilización. De ahí que la preocupación capital de Ortega en la segunda parte de esta obra sea: «¿Quién manda en el mundo?». Este portentoso análisis contiene una sencilla lección: la escasez, o peor, la carencia de políticos solventes, elites políticas, capaces de dirigir la sociedad, puede acabar con la política y, de paso, con la base de la civilización, a saber, la moralidad de la vida. El destino de nuestro tiempo no es la fundamentación de un ideal moral sino la política. O nos hacemos cargo de ese destino o no hay filosofía ni tampoco vida ciudadana digna de este nombre.

Sobra decir que la primacía de la cuestión política en su obra nada tiene que ver con un interés personal de Ortega para dedicarse profesionalmente a la gestión de las instituciones políticas. Ése fue el infundio que sobre él lanzaron todos sus coetáneos. Los profesionales

de los partidos políticos siempre lo trataron como un competidor. Los adversarios de Ortega en el espacio público-político, ya fuera en la Restauración, la dictadura de Primo de Rivera, la República y el Franquismo, subestimaban su política diciendo que era un ensayista, un advenedizo o un diletante político. Lo suyo era la especulación. Negaban sus plausibles aportaciones para el desarrollo de la vida ciudadana. El político profesional, sin importarnos ahora su adscripción partidaria —o que se llamara Dato, De la Cierva, Cambò, Maura, Álvarez, Lerroux, Azaña, etcétera—, jamás soportó que Ortega profundizara y ampliara los espacios de participación política; los profesionales de la política, que patrimonializaban —es otra manera de llamar al *particularismo* español— y secuestraban las instituciones públicas, miraban con recelo al filósofo-ciudadano, sencillamente, porque les movía el suelo donde ellos se asentaban. Por lo tanto, antes que discutir con Ortega, antes que someterse a la prueba de la argumentación, mejor era descalificar por *idealista* su proyecto político que no era otro, en principio, que la ampliación de la vida política y la revitalización de las instituciones públicas.

Se trataba y se trata de *nacionalizar*, sí, la Nación, porque estaba *privatizada* y secuestrada por grupos e individuos movidos por un espíritu particularizador. Se trataba y se trata de transformar un *pueblo*, que funcionaba y funciona como un gentío, en una sociedad civil holgada en lo moral y desarrollada social y políticamente. Se trataba y se trata de recomponer un espejo roto. La nación era de todos. Nadie tenía el monopolio de su disfrute o interpretación. Ni siquiera él debería ser considerado un intérprete privilegiado del devenir nacional. Él sólo pretendía sentirse sumergido en la voz anónima de su pueblo: «He intentando —con grandes probabilidades de fracaso, sin duda— hacer hablar a las cosas mismas y que mi voz se esforzase en ser anónima», porque la política no es cuestión de uno o de una camarilla sino del pueblo: «Urge intentar lo que de verdad no se ha intentado nunca: extraer de los hechos españoles, en lo que tienen de más peculiares, su logaritmo político. No se puede vivir de fórmulas pensadas para otras naciones. Nada de lo que es destino personal se puede transferir de un sujeto a otro, y la política es el destino de las grandes personas colectivas que llamamos pueblos» [502].

Sin embargo, a Ortega siempre se le ha negado su especial querencia aristotélica: el ser humano es genuinamente humano en el espacio público-político. La política es determinante en la realización de los individuos, es decir, «son los políticos los únicos valores dotados de plena energía social» [503]. Superemos los perversos comentarios biográficos, históricos o puntuales sobre los contextos en los que Ortega habla de política y miremos a lo fundamental de su discurso: la política para los españoles, según Ortega, es mucho más importante

que para otros pueblos de Europa, por ejemplo, los franceses, los alemanes y los ingleses: «Nos plazca o nos disguste, no existe en nuestro país otro órgano de socialización fuera de la política. En Francia tienen los valores literarios una eficacia social tan grande como los políticos. Cosa análoga ocurre en Alemania con la ciencia y la industria, en Inglaterra con el comercio y la técnica. En España, por el contrario, son los políticos los únicos valores dotados de plena energía social» [504]. La participación en la vida política habría sido, pues, la mejor salida de la crisis que vivía la España del fin de la Restauración. O política o revolución y contrarrevolución. O política o caos. O democracia o imposición.

Entre los múltiples significados que tiene la palabra *política* para Ortega, uno es inolvidable: invención. La política se inventa o no es. Es tarea innovadora dinamizar la sociedad civil para plantarle cara a quienes trataban de devorarla desde las instituciones públicas. Es necesario *desparticularizar* y *desprivatizar* la política. Era otra forma de nacionalizar el Estado. Todos los proyectos políticos de Ortega estuvieron animados por ese espíritu creativo cuya cifra fundamental era la pedagogía política que *no* era el mensaje que daba, reitero, un educador del pueblo a una sociedad, sino la capacidad que toda medida política tiene de ser en sí misma educativa. La *política* no es la soflama transfiguradora de una comunidad que le inflige un demagogo o un filósofo a su pueblo, sino toda acción conjunta que en sí misma es educativa. Ortega estaba, por decirlo con brevedad, en las antípodas de las posiciones del filósofo Heidegger con sus mentores nazis. Ortega combatía tanto a los tiranos como a sus filósofos, porque unos y otros negaban la política, es decir, la posibilidad *artificial*, creativa e imaginativa de construir vínculos comunes sin necesidad de hacerlo remitiéndolos a ámbitos orgánicos, naturales o *historicistas*. La obra de Ortega, sí, es una *apuesta*, un esfuerzo filosófico permanente a favor de la autonomía de lo político. Político es el acto del Teatro de la Comedia, porque educa a todos los participantes en él sobre la importancia de lo común. El primer gran descubrimiento democrático de Ortega, si dejamos aparte la agrupación Joven España, un experimento político al margen de los partidos políticos, o mejor, para ensanchar el campo de participación política, fue el acto de fundación de la Liga de Educación Política. No fue esta asociación, como tampoco lo sería posteriormente la Agrupación al Servicio de la República, un juego nacido de una elucubración más o menos utópica de unas minorías selectas para entretener su tiempo, sino un intento de salvación nacional de España de las garras de los políticos *profesionales* de la Restauración. La iniciativa no podía ser más política. Real.

Nada tenía que ver esa iniciativa con la *fundamentación* de un ideal

ético o utópico. El acto instituyente de la Liga era en sí mismo un acontecimiento político. Tenía objetivos inmediatos y concretos a la vista de todos: los asistentes querían, en primer lugar, soliviantar, criticar y deslegitimar a quienes dirigían las instituciones del Estado. El deslinde entre la ética y la política, entre la revolución y la política, entre la *razón pura o práctica* y la razón narrativa, histórica o política, era el segundo gran objetivo de la Liga y de su principal orador: «*Aspiraciones escatológicas, proyectos para un futuro ideal humano son las normas que han de orientar nuestras afirmaciones de política; pero no pueden nunca confundirse con éstas. Un ideal ético no es un ideal político*. Mientras esto no se vea claro y no se reconozca su evidencia, la política será una hipocresía vergonzosa y un perpetuo engaño del prójimo y de nosotros mismos. Hay que deslindar ambos campos» [505]. Estas palabras señalan el definitivo *adiós* de Ortega a Kant y a todos sus seguidores contemporáneos. Es, pues, una tarea abocada al fracaso interpretar a Ortega en los términos neokantianos del discurso ético de Habermas, no sólo porque nuestro filósofo incluye la moral dentro de la política, sino también porque define su razón histórica en disputa permanente con el utopismo revolucionario de origen kantiano [506]. Fue tarea prioritaria de su pensamiento la superación de las maldades derivadas del moralismo idealista, de las *políticas partidistas*, que alimentaban la confusión de los deseos con la realidad, a través de una acción política, cuyo primer objetivo era transmitir *entusiasmo* por la política a toda la sociedad española; por eso, predicando con el ejemplo, abría las puertas para que la Liga colaborase tanto con los partidos liberales, especialmente con el Reformista [507], como con el Socialista.

Mas el mensaje importante de la Liga de Educación Política y, posteriormente, el de la Agrupación al Servicio de la República no era la propuesta de colaboración con los partidos políticos, ni siquiera lo decisivo eran sus ideas sobre el liberalismo y la nacionalización que proponía Ortega en sus discursos, sino la reivindicación de la política para salvar al país. Ortega tuvo siempre clara la alternativa de nuestra época: o política o revolución, o democracia o rebelión de las masas. Ortega se adelantó a todos los teóricos radicales de la democracia que consideran imposible fundamentarla sin tener en cuenta su contrario bárbaro: el totalitarismo. «La LEP se propone mover un poco de guerra a esas políticas tejidas exclusivamente de alaridos, y por eso, aun cuando cree que sólo hay política donde intervienen las grandes masas sociales, que sólo para ellas, con ellas y por ellas existe toda política, comienza dirigiéndose primero a aquellas minorías que gozan en la actual organización de la sociedad del privilegio de ser más cultas, más reflexivas, más responsables, y a éstas pide su colaboración para inmediatamente transmitir su entusiasmo, sus pensamientos, su

solicitud, su coraje, sobres esas pobres grandes muchedumbres dolientes» [508]. Aunque a los profesores de *éticas mínimas* no les guste la terminología *naturalista* de Ortega —quizás hubieran preferido palabras como proletarios o lumpen-proletarios en vez de *muchedumbres dolientes*—, lo cierto es que la *nueva política* es, antes que nada, descubrir el poderío de la política para los ciudadanos reunidos libremente. La consecuencia del invento es inmediata: los viejos políticos pierden legitimidad en el *uso* y, por supuesto, en el *abuso* de la política. La política ahora es conquista y no sólo un supuesto desde el que gestionar lo común de la sociedad. Conquistar la política no es buscar un principio nuevo que mueva a la gente, sino sencillamente hacer valer su poderío: «Nueva política es nueva declaración y voluntad de pensamientos, que, más o menos claros, se encuentran ya viviendo en las conciencias de nuestros ciudadanos» [509].

La dignidad de la política no proviene del arte de alcanzar o conservar el poder, o imponerlo por la fuerza, sino que aparece como una actividad donde los seres humanos se juegan su porvenir. Es una actividad colectiva, algo en lo que participamos todos, y que exige un mínimo de libertad para realizarse. Dar luz, clarificar y ayudar a definir ese vínculo que está fraguándose entre los ciudadanos de una sociedad en una concreta situación histórica no es determinar, según es costumbre del filósofo-rey, los fines de una comunidad, sino una forma de participación en la creación de ese espíritu común que es la política democrática. La participación de Ortega en lo común no es, pues, a título de filósofo-rey, o de lacayo de los poderosos, como serían los casos de Kant y Heidegger, sino como un filósofo-ciudadano. Un individuo que trata de aportar lo mejor de su oficio, el de intelectual, a definir con sus conciudadanos bienes comunes, imposibles de determinar *sólo* por el pretérito, la utopía o factores más o menos naturales u orgánicos.

La precisión que adquiere en alguna de sus obras este programa político, echa por tierra esos lugares comunes, esparcidos sobre todo por algunos discípulos de José Gaos, acerca de que Ortega no tiene reflexiones elaboradas sino *intuiciones*. El rigor conceptual a la hora de fundamentar el régimen político democrático, es de tal envergadura, por ejemplo, en *La rebelión de las masas*, que sonroja leer a quienes mantienen generalizaciones del tipo: estaba «más dotado para las intuiciones intelectuales que para las distinciones de conceptos o los procesos argumentativos. Estas características de la filosofía de Ortega fueron responsables, a mi juicio, de su escasa permanencia. Porque para que la filosofía en lengua española perdure se requiere no sólo profundidad y brillo, sino ante todo precisión, argumentación y crítica» [510]. Discrepo radicalmente de esta crítica. Más aún, aparte de

la brillantez de su prosa, creo que la precisión, la argumentación y la crítica, o sea, las tres notas que requiere toda genuina filosofía, según el propio Villoro, están presentes en todas sus grandes obras de reflexión histórica y política. *La rebelión de las masas* es sólo un ejemplo de esa filosofía política. Por cierto, es toda una señal de su rigurosidad filosófica la recurrente vuelta de Ortega a esta obra para argumentar, ampliar y, en fin, criticar alguna de sus propias tesis en torno a su gran idea sobre el poderío de la política. Esta obra es un paso imprescindible para la fundamentación de una teoría radical de la democracia. Por lo tanto, si Ortega no está vigente, como sugiere Villoro, no es porque carezca de conceptos rigurosos, precisos y universales sobre la democracia, sino porque se adelantó a su tiempo. Su propuesta política es tan clara y brillante que, lejos de habérsela discutido, se la ha despreciado en términos ideológicos, incluso se le ha llamado fascista a quien es el mayor defensor de liberalismo de España.

La revolución y la violencia dominantes en las ideologías del siglo XX arruinaron las opciones liberales y democráticas de Ortega. La revolución y la violencia ganaron a la política en amplias zonas del mundo; basta referirse a México, tierra de Villoro, para ilustrar esta tesis: desde la época de la revolución mexicana, que fue anterior y modelo de la soviética, en el siglo veinte se impuso la violencia como método de resolución de conflictos. El fascismo italiano y el comunismo soviético son sólo dos formas de violencia, pero la del PRI mexicano, en algunas de sus etapas más negras, nada ha tenido que envidiarle a otros regímenes autoritarios. La vía democrática, que es la quintaesencia de la filosofía de Ortega, fue cuestionada, durante todo el siglo veinte y el actual. Por esa tendencia a resolver los problemas por vías violentas, entre las que destacan las vías nacionalistas y populistas, Ortega persistió en considerar que la política en el mundo contemporáneo no es sólo un supuesto sino una conquista permanente ante la violencia y la revolución.

La conquista del ámbito político fue vista, estudiada y expresada por el filósofo español con una claridad que aún no tiene parangón entre nosotros. Sólo la democracia hubiera podido detener las vías revolucionarias que preparaban la llegada de los regímenes totalitarios. Fue su gran profecía. Algo que ni de lejos han visto sus paniaguados críticos de orígenes comunista y fascista. Tampoco sus supuestos seguidores de la escuela mexicana, dirigida por Gaos, percibieron todo lo que contenía esa *profecía*, quizá no podían verlo porque colaboraban con los gobiernos revolucionarios del PRI o similares. ¡Quién sabe! Algo es seguro: no supieron sacar enseñanza alguna del emparejamiento que hizo Ortega de bolchevismo y fascismo; Gaos, incluso en 1947, sigue objetándole a Ortega tal

emparejamiento, pareciera que aún le quedaban *esperanzas* al transterrado de que el bolchevismo no fuera otra forma de totalitarismo. «El emparejamiento del bolchevismo y el fascismo», escribe Gaos para despreciar los elementos comunes entre esas dos formas políticas descubiertos y criticados por Ortega, «está en contradicción, parcial al menos, con la afirmación de lo específicamente ruso del primero. Es verificable aún —y lo contrario. El desenlace de la Segunda Guerra Mundial no basta. Hace falta la historia futura inmediata de Rusia. Si ésta no lo verifica, verificará, en cierto sentido lo específicamente ruso del bolchevismo. Si lo verifica, no verificará esto último, en el mismo sentido» [511]. La crítica de Gaos es peor que retorcida. Es absurda. La historia, entonces y ahora, le ha dado la razón a Ortega. Nuestro filósofo se adelantó con su descubrimiento a los críticos del totalitarismo de nuestro tiempo, mientras que Gaos se entretuvo, o peor, se distrajo buscando una de las singularidades del comunismo ruso, asunto, dicho sea de paso, al que Ortega dedicó páginas inolvidables. Tiendo a pensar que Gaos y sus discípulos mexicanos por motivos ideológicos, derivados del influjo del nacionalismo revolucionario de México, no llegaron a entender un asunto clave de la filosofía de Ortega: el liberalismo político es el fundamento de la democracia. Sí, el emparejamiento orteguiano entre bolchevismo y fascismo nos dejaba clara la alternativa: política o revolución, liberalismo político o *politización integral* de la existencia, democracia o totalitarismo.

Precisión, argumentación y crítica componen la matriz de toda la filosofía política de Ortega. *La redención de las provincias y la decencia nacional* es otro ejemplo sobresaliente de esa filosofía. Este libro recoge las intervenciones políticas del filósofo, en realidad, su personal experiencia política entre 1927 y 1930, «cuando más brío dictaba la primera Dictadura», y consigue elevarla a pensamiento universal. A filosofía. Si la búsqueda en el pasado de modelos políticos para el presente es retrograda, reaccionaria, y si la construcción utópica, que da por no existente lo fatal, es racionalmente inviable, entonces no parece que podamos despreciar la colaboración de nadie a la hora de construir vínculos comunes, políticos, para desarrollar la sociedad española, es decir, también los esfuerzos de los intelectuales, de los filósofos, pueden marcar caminos para que una determinada comunidad pueda orientarse a la hora de definir y aclarar su situación histórica.

La redención de las provincias y la decencia nacional [512] es una manifestación de ese trabajo de *ilustración* política que corresponde a la figura del filósofo-ciudadano en una doble dirección. Por un lado, muestra la continuidad de su reflexión política, o mejor, los conatos intelectuales del propio Ortega para construir un genuino espacio

público-político que coadyuve, dicho en la terminología de Rousseau, a la formación democrática de la voluntad política. Y, por otro lado, es un extraordinario ejercicio de concreción, un estudio técnico, cuasiempírico y pragmático, para llevar a cabo una propuesta política de comarcalización o autonomía regional para *redimir* a la institución provincial que, según Ortega, «entre todas las cosas tristes, lamentables, sórdidas, del próximo pasado español, acaso no haya nada más triste, lamentable y sórdido» que esta institución [513]. Estamos ante un genuino programa político de Gobierno basado en la idea de nacionalización del país, es decir, de construir una genuina nación como un «proyecto sugestivo de vida en común».

No sabría decir cuál de las dos dimensiones de este libro tiene más importancia. Resulta complicado decantarse sobre qué es lo mejor y más actual de este programa. Elija el lector entre la extraordinaria especulación que despliega Ortega acerca de su visión de la política como dimensión de la historia por un lado, o relea despacio, por otro, los estudios concretos y propuestas precisas de descentralización gubernamental inventadas por Ortega para desarrollar un genuino vínculo político que fundamente el Estado-nación, España, como una democracia desarrollada. Los dos caminos llevan a un programa concreto de reformas políticas para salir del atolladero en que nos habían situado los viejos partidos políticos desde el inicio de la Restauración hasta la dictadura de Primo de Rivera. España necesitaba reformas radicales no sólo en la organización del Estado sino también en los usos y abusos, virtudes y vicios, de su vida cotidiana. Estudia el obstáculo principal para llevar a cabo esa transformación, que en cierto sentido sigue siendo hoy nuestro mayor problema, que no es otro que el extremado localismo o particularismo para construir una nación de todos. Era necesario transformar esa vida local hasta convertirla en la mayor fuerza de la nación; era necesario trascender el localismo pueblerino y, por supuesto, la provincia, «institución triste, sórdida, arbitrista e importada», hasta convertirla en la base de la gran comarca, o región, que tuviera el mayor nivel de autogobierno como base del gobierno nacional. Buscaba soluciones políticas muy concretas para salir del caciquismo localista y el nacionalismo separatista, otra cosa es cómo se utilizaron entonces y cómo fueron interpretadas posteriormente, por ejemplo, en la Constitución de 1978.

Pero lo fundamental es volver a prestar atención a la singularidad propiamente política de su discurso. Construye un ideario político para que sea utilizado por su comunidad. «Lo que sigue es bastante pesado […]. Es justo que alguna vez se permita sin enojo hablar de política con cierto rigor» [514]. No es utopismo ni revolución: «La política se diferencia del utopismo en que parte de la realidad dada —

sea buena o sea mala—. Este abrazo sincero a la realidad, mediante el cual se la toma en vilo para reformarla, es la generosidad del político, que garantiza su eficiencia y fertilidad» [515] Era menester salir del *provincianismo* para instalarse en el *provincialismo*, «y que éste se integre en un soberano *nacionalismo*, en una verdadera *nación*, que nada de sí misma se deje fuera, que tome posesión de toda su interior riqueza» [516]. Ortega justifica con solvencia su apuesta por unos gobiernos regionales o autonómicos frente a cualquier tipo de federalismo, pero lo importante para aquí y ahora, por encima de la valoración que nos merezca hoy su plan para dinamizar las inercias de las provincias, es que su proyecto no podía concebirse sin el concurso de todos, o sea, se requería del trabajo conjunto del *poder público*, el Estado, y la sociedad civil. La política nacional no podía quedar reducida al poder de un grupo u otro ni tampoco se trataba de un mero maquillaje reformista, como los del pasado, surgido de unos gobiernos débiles; o peor, la redención de las provincias no podía derivarse de un deseo utopista de carácter revolucionario, que tanto había criticado en *El ocaso de las revoluciones*, sino que debería estar basada en un programa estrictamente político. [517]

La redención de las provincias y la decencia nacional también tiene la virtud de traspasar las fronteras nacionales. Aunque era un verdadero programa electoral para asumir los retos de España, después de la caída de la dictadura de Primo de Rivera y el Gobierno del general Berenguer —téngase en cuenta que fue publicado el 26 de marzo de 1931, o sea, en plena campaña electoral de las municipales de abril de ese mismo año que dieron lugar a la Segunda República—, su contenido político es susceptible de ser universalizado. [518] Es uno de los libros más abiertos y sugerentes de toda la literatura política española de nuestra época. Su lectura resulta fascinante porque el lector, sin apenas darse cuenta, se convierte en un espectador atrapado por lo que lee. Hay historia y filosofía del pasado para el presente y el futuro. Hay análisis político de problemas concretos y pronósticos para resolverlos. El lector ingenuo de este libro tendrá sensaciones parecidas a la del espectador sencillo de una película de acción que, cuando menos lo espera, está implicado personalmente en la trama del relato; la argumentación es tan seductora, envolvente, que la hacemos nuestra de modo inmediato y nos convertimos en unos lectores activos. Logra apasionar al lector hasta el punto de que no somos capaces de distinguir la propuesta política de Ortega de la que nosotros haríamos, o mejor dicho, los razonamientos son tan precisos que nos parecen extraídos de la realidad. Los análisis de los hechos se convierten rápidamente en acciones que requieren a su vez nuevos análisis. Los diagnósticos sobre los males de la vida política son tan certeros que los pronósticos para resolverlos son casi inmediatos. El

juego de las ideas políticas es manejado con tal soltura que más parecen *razones vitales*, surgidas de una meditación sobre la historia real de España, que categorías o conceptos surgidos de la reflexión abstracta de un pensador. Diría que estamos ante un programa político de corte cervantino: lo real y los esquemas para analizarlo se cambian permanentemente.

La inteligencia de Ortega para no agotar la realidad concreta, la historia, transforman su experiencia política en pensamiento universal; por ejemplo, los estudios sobre la inviabilidad de la revolución para solucionar los graves problemas que persiguen a España pueden fácilmente extenderse al resto de Europa y del mundo. Los esquemas analíticos que se usan para nuestro país se transforman al instante en *fórmulas* de validez universal. Resulta ejemplar, sugerente y fascinante cómo un libro surgido para orientarnos en una concreta situación de la historia de una nación, plagada de mil complejidades, intrigas y asuntos personales, se transforma en una obra de validez universal. La pretensión de *pedagogía* política que alumbra todo el libro, en una circunstancia especialmente dramática para el parlamentarismo y la democracia no sólo en España sino en toda Europa, es aún actual. ¿O es que acaso, en la España de hoy, los programas de televisión y radio en qué se habla de *política* cumplen alguna tarea de educación histórica y democrática?, ¿acaso el ciudadano medio de España tiene ideas políticas claras y precisas para distinguir el fanatismo ideológico de propuestas políticas sensatas?, ¿existe algún medio de comunicación capaz de reconocer que la «clave española», como en la época de Ortega, «se ha estremecido y el arco periclita»? El libro se escribió para una época muy determinada, cuando «pesaba sobre España un silencio violento. Por lo mismo, los oídos buscaban en el aire el nutrimento de alguna palabra. Yo quise aprovechar este estado de la atención pública para hacer lo que entonces cabía hacer: deslizar en el calderón dictatorial una voz tenue de pedagogo político. Con o sin Dictadura, había —hay aún— que hacerlo» [519].

Hoy, ciertamente, no hay dictadura, pero no creo que estemos sobrados de ideas políticas; de la situación actual se podría decir, por desgracia, algo similar a lo dicho al comienzo de su programa: «El español de esta hora, sin exceptuar el más culto —sin más excepciones que las excepciones—, vive de un sistema de ideas políticas demasiado extemporáneas. De los monárquicos no hay que decir; pero de los republicanos hay que decirlo» [520]. Bastaría releer en sus páginas, por ejemplo, las que tienen su origen en 1917, hace ya un siglo, para saber que estamos ante un libro de extraordinaria actualidad para nuestra educación política. A todos nos toca aún la fibra política de nuestro ser ciudadano el sencillo inicio de *Bajo el arco en ruina*: «Voces se oyen

de un optimismo que muchos no acertamos a compartir. Desde hace veinte años, la vida española es tan inerte y estéril, que basta a un suceso parecer anormal para que nos prometa ser ventajoso. La mejora de España no se presenta por ninguno de los puntos cardinales con fisonomía concreta e inequívoca; pero sentimos todos un vivo deseo de cambiar de postura, movidos por la vaga esperanza de que una diferente colocación de los miembros disminuya nuestros dolores. Hay, pues, un afán de ensayar, sin ningún proyecto definido de ensayo» [521]. Nadie podrá terminar de leer este libro sin que se le haya encogido el alma en alguna de sus páginas. Los problemas de ayer se repiten hoy con mayor desvergüenza. Las soluciones que ofrece Ortega aún nos ayudan a sobrevivir con dignidad política Ortega estudia España, la historia reciente de España, como si se tratara de un *laboratorio* político, para elevar el nivel medio de la política española y para que pueda compararse con las naciones más desarrolladas de Europa. Su tesis es sencilla: la singularidad de la política de una nación es irrepetible; aunque es obvio que podemos estudiar la situación de un país por comparación con otro, nunca una «nación puede vivir de fórmulas pensadas para otras naciones. Nada de lo que es destino personal se puede transferir de un sujeto a otro, y la política es el destino de las grandes personas colectivas que llamamos pueblos» [522]. Pero el interés que los ciudadanos españoles de una época concreta «extraen de los hechos españoles, en lo que tienen de más peculiares, su logaritmo político» podría generalizarse. Tendrían validez universal el estudio de los defectos, las incapacidades y, en fin, todos aquellos mecanismos que faltan a los pueblos para «elevar al español medio», otros dirían al ciudadano medio de un determinado país, hasta el nivel de los tiempos más desarrollados. La filosofía de la redención de las provincias españolas trasciende, pues, la experiencia del fin de la monarquía de Alfonso XIII, y se hace obra universal, porque Ortega jamás apuesta por otra solución que no sea la política, naturalmente, entendida como lo contrario de la violencia revolucionaria, e irreductible únicamente al ámbito del Estado o de cualquiera de sus mediaciones. El *poder público* no puede agotar ni agostar el ámbito del poder político; si eso sucede, desaparece la política democrática. Liberal.

Todos los problemas de la vida pública española, que no es sólo o propiamente la vida política, piénsese, por ejemplo, en la institución del Ejército, la Iglesia, la Universidad, etcétera, así como la relación entre la vida política y la vida privada, e incluso la llamada esfera semipública, pasan por la vía política, sin que ello suponga una *politización integral* de la existencia. Exactamente eso, la propuesta política para nacionalizar o, lo que es lo mismo, democratizar el país convierte su discurso en universal. El programa filosófico de Ortega,

en *La redención de las provincias* , es sencillo de sintetizar: la Política es la única manera de salir de la alternativa a la que la *vieja política* ha llevado al país. Ni revolución ni contrarrevolución, dirá Ortega, sino Política. Este libro es un ejemplo excelso, otro más, de ejercicio de la razón histórica a favor de la política: «El arte de conseguir sin violencia lo que nos es rehusado» [523]. Eso es la política en España y en el mundo entero. Las objeciones al sistema político de Ortega y su generación, como ha estudiado Julián Marías, podían ser muy graves e incluso de principios, pero siempre «suponían la aceptación y —si la hipótesis se hubiera siquiera insinuado— la defensa entusiasta de la existencia de una vida política» [524]. Más aún, por muy corrompida que estuviera esa esfera pública-política, es decir, su parlamento, sus partidos políticos, su división de poderes, etcétera, es menester reconocer que gracias a esa deficiente y precaria vida política se aseguraba a la vida nacional un carácter *público*, que al fin «hacían posible la efectividad de la existencia de la nación como tal y excluían el riesgo de que ésta fuese pasada por alto y escamoteada» [525].

Política en todas sus versiones es la vía que propone Ortega para transitar de la monarquía autoritaria a una república liberal. Aparte de aparecer algunos motivos permanentes del filosofar de Ortega, que rompen con el falso supuesto de una cesura sistemática entre el filósofo de la *razón vital* y el de la razón histórica [526], este libro-programa vendría a representar una suma filosófica para rehuir la tentación revolucionaria y captar las posibilidades que se le abrirían a la sociedad española por la vía política. *El error Berenguer*, artículo que coadyuvó quizá como ningún otro de Ortega a la caída de la monarquía, es ejemplar en su reivindicación de la Política. El cambio de régimen que se avecinaba con la caída de la dictadura de Primo de Rivera, o mejor, con el «delenda est Monarchia», que era el lema final del artículo, descartaba definitivamente la solución revolucionaria y terminaba con un llamamiento a todos los ciudadanos a participar en el proceso de cambio: «Somos nosotros, gente de la calle, de tres al cuarto y nada revolucionarios, quienes tenemos que decir a nuestros conciudadanos: ¡Españoles: vuestro Estado no existe! ¡Reconstruidlo! *Delenda est Monarchia*» [527].

El régimen de la monarquía parlamentaria había caído. El Estado estaba casi destruido. Era necesaria la política para ponerlo de nuevo en pie. *La redención de las provincias* ofrece un compendio político para esa reconstrucción. Hasta diez acepciones del vocablo *política* halló Pablo Cepeda Calzada [528] en este libro y todas ellas son relevantes; pues nadie se atrevería a cuestionar que la política es un instrumento del Estado y un proyecto histórico para vincular pasado, presente y futuro, tampoco rechazaríamos que la política es el agente decisivo para la creación de instituciones para el buen ejercicio de la

ciudadanía, una forma de fijar problemas y soluciones; también insiste Ortega en que la política es un sistema de partidos, en fin, fueran cuáles fueran sus fórmulas expresivas de la política, todas ellas implicaban el desarrollo de la democracia parlamentaria, es decir, la posibilidad de gobernar con el *enemigo*. Exactamente eso es lo que se le negó a Ortega por unos y otros, por la izquierda y por la derecha, por los clericales y por los ateos. Fue el gran error de la Segunda República: todos los grupos políticos negaban a los otros para afirmar sus respectivas posiciones. Desaparecía la política y en su lugar, en el vacío que dejaba, se instalaba una especie de guerra civil de todos contra todos. Ninguno parecía dispuesto a tomar en consideración la vía política, es decir, despreciaban la democracia. Las ideas revolucionarias de origen nacionalsocialista y comunista empezaban ya a hacer estragos entre la inteligencia española más joven y, por supuesto, estaban infectando a los nuevos partidos políticos de esa época; incluso la idea de formar un partido de amplitud nacional no estuvo exenta de una interpretación *revolucionaria*, o sea antidemocrática.

Pero, independientemente de la recepción ideológica que el *fascismo* español hizo del proyecto *nacionalizador* de Ortega, es menester insistir en un aspecto de su obra que lo enfrenta a cualquier programa *político* de carácter totalitario. Recordaré una temprana crítica a *La redención de las provincias* que presagiaba el *fracaso* de Ortega tanto en el régimen revolucionario de la Segunda República como en la dictadura de Franco. Se trata de una recensión que hizo de esta obra un alumno de Ortega; es altamente instructiva para valorar no sólo el peso que comenzaba a tener la crítica revolucionaria a la democracia parlamentaria, sino también para saber las pocas posibilidades de éxito democrático que le cabía a la recién nacida República. Sin quererlo nos adelantaba la inviabilidad de la República como un régimen político liberal y democrático. Me refiero a un texto publicado en la revista *La Conquista del Estado,* cuando ya había sido proclamada la Segunda República, en el número 8 del día 2 de mayo de 1931. Estaba firmada por Ramiro Ledesma Ramos [529], fundador de las Juntas de Ofensiva Nacional-Sindicalista, el sector más radical de la Falange posterior —recuérdese que Falange fue fundada en octubre de 1933 como un acto de *afirmación españolista* que pasó casi desapercibido para la opinión pública de la época—, aunque a fines de 1935 acabaron separándose, porque no aceptaban la concentración del poder falangista en la figura de José Antonio Primo de Rivera.

Ledesma Ramos tenía una cierta vitola intelectual. Se reconocía discípulo y admirador filosófico que no político de «don José Ortega y Gasset, mi gran maestro de Filosofía, es un escritor de la máxima solvencia filosófica. Creo —yo, que conozco bien este aspecto suyo—

que es antes que nada filósofo, y de los de primer rango de una época. Los españoles semicultos poseen tal incapacidad para la percepción de los valores filosóficos, que le niegan de plano ese carácter, y, en cambio, le reconocen valores de otra índole. Siempre he defendido a este maestro mío frente a esos juicios malévolos, que al adscribirle un exclusivo y gigantesco sentido literario buscaban un indudable efecto peyorativo» [530]. Parece ser que era el único con sello genuinamente fascista. Sabía distinguir entre el fascismo y el nacionalsocialismo, por un lado, de los partidos de las derechas por otro; y tenía clara conciencia de que los movimientos políticos de extrema derecha compartían con los de extrema izquierda un mismo objetivo: la negación de la democracia parlamentaria. Negaba, pues, todo lo que defendía Ortega.

Mantenía Ledesma Ramos que en España «las derechas son aparentemente antifascistas y en mucho extremos esencialmente antifascistas y las izquierdas son aparentemente antifascistas y en muchos aspectos y pretensiones esencialmente fascistas». Acaso por eso pretendió radicalizar las JONS hacia la izquierda, buscando un pacto con la CNT, para darle un contenido más social y revolucionario. Ponía Ledesma por encima de «las camisas negras de Mussolini las rojas de Garibaldi». Bajo el seudónimo de Roberto Lanza escribió un libro titulado *¿Fascismo en España?,* cuya tesis fundamental es que en España el fascismo en esos años estaba lejos de parecerse a los fascismos europeos. Esta opinión fue compartida por socialistas, como Araquistáin, y republicanos, como Azaña, que tampoco creyeron que en nuestro país existiese ese tipo de movimientos; en España, sí, existían fascistas, clamaba Azaña, pero no habría fascismo «sino un régimen clerical y militar, que se adaptaría a la tradición con mejor ánimo y fortuna de lo que había hecho la derecha tradicional». Resalto estos datos sobre Ledesma Ramos, que murió fusilado en octubre del 36, para que nadie piense que era un don nadie quien hizo la crítica del libro de Ortega. El filósofo y matemático, colaborador de *La Gaceta Literaria* y de *Revista de Occidente,* lector de Heidegger y admirador de Hitler, escribió una reseña del libro de su maestro de la cual todavía podemos aprender hoy un extremo importante: Ortega sólo proponía soluciones políticas, democráticas, pero España necesitaba, según el joven crítico, una revolución de carácter soviético o fascista.

Por eso, después de criticar la opción democrática de Ortega, Ledesma Ramos se lamenta de que el maestro no haya escrito un gran libro sobre el Estado soviético o el Estado fascista para España: «En el libro de Ortega, igual que en todos sus escritos de política, se advierte la filiación ideológica del viejo Estado, que le impide penetrar en los nuevos tiempos. No le basta su destreza y su gran talento. El vicio es

radical y anega el resto de virtudes. Es lástima, porque si hay en España alguna mente ágil, con soltura y elegancia para hacernos la disección de los fenómenos políticos, es la de Ortega. ¡Qué estudios hubiera podido escribir sobre el férreo Estado soviético, o bien sobre la musculatura del Estado fascista!» [531]. El comentario final daba en el centro de la cuestión y adelantaba lo que sería la lucha o debate principal de la Segunda República: Estado democrático o Estado revolucionario. Todo lo que proponía Ortega estaba en la órbita de un Estado democrático, es decir, un Estado al servicio de la nación, del pueblo; pero, en la Europa totalitaria que estaba formándose, el Estado, decía Ledesma Ramos, «cuyo precursor ideológico más pulcro fue Hegel», es «ya eso que hace posible el que un pueblo entre en la Historia y lleve a efecto grandes cosas. Pueblo y Estado son algo indisoluble, cuyo nombre es todo un designio gigantesco. No es ya un *tinglado artificioso* que un pueblo se pone y se quita como si tratase de un vestido» [532].

Ese *tinglado artificioso*, que desprecia el filofascista Ledesma Ramos, era en realidad el sistema político más perfecto y refinado que había dado, según Ortega, la civilización occidental. Se trataba de un sistema democrático, imposible de entender y poner en funcionamiento sin el liberalismo, o sea, sin la libertad de cada uno de los individuos, que forman parte de la sociedad, no hay democracia. Quizá por eso las corrientes fascista y comunista jamás aceptaron la distinción y relación que Ortega estableció entre democracia y liberalismo, que es una de las bases fundamentales de la democracia contemporánea. Recordemos, una vez más, la distinción de Ortega porque es decisiva para combatir a quienes se empeñan en estudiar su *ontología política* como determinante de la ideología del fascismo español.

Democracia y liberalismo —dice Ortega— son dos respuestas a dos cuestiones de derecho político completamente distintas. La democracia responde a esta pregunta: ¿Quién debe ejercer el poder público? La respuesta es: el ejercicio del Poder público corresponde a la colectividad de los ciudadanos. Pero en esa pregunta no se habla de qué extensión deba tener el Poder público. Se trata sólo de determinar el sujeto a quien el mando compete. La democracia propone que mandemos todos; es decir, que todos intervengamos soberanamente en los hechos sociales.

El liberalismo, en cambio, responde a esta otra pregunta: ejerza quienquiera el Poder público, ¿cuáles deben ser los límites de éste? La respuesta suena así: el Poder público, ejérzalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado. Es, pues, la tendencia a limitar la intervención del Poder público.

De esta suerte aparece con suficiente claridad el carácter heterogéneo de ambos principios, Se puede ser muy liberal y nada democrático, o viceversa, muy demócrata y nada liberal. Las antiguas democracias eran poderes absolutos, más absolutos que los de ningún monarca europeo de la época llamada «absolutista» [...]. El Poder público tiende siempre y dondequiera a no reconocer límite alguno. Es indiferente que se halle en una sola mano o en la de todos. Sería, pues, el más

inocente error creer que a fuerza de democracia esquivamos el absolutismo. Todo lo contrario […]. Lo importante, lo decisivo, fue haber traído al planeta el principio de libertad […] con una expresión más exacta, la franquía. El progreso posterior se ha reducido a discutir, de una parte, cuáles deben ser las acciones y materias en que la persona debe quedar franca; de otra, qué individuos tienen derecho a ella. [533]

Ortega jamás abandonó, según he mostrado aquí varias veces, esa concepción política. Sobre esa idea fundamental giraron todas sus grandes obras de filosofía política, por ejemplo, *La rebelión de las masas*: «La forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal. Ella lleva al extremo la resolución de contar con el prójimo y es prototipo de la "acción indirecta". El liberalismo es el principio del derecho político según el cual el Poder público, no obstante ser omnipotente, se limita a sí mismo y procura, aun a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan vivir los que ni piensan ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría. El liberalismo —conviene hoy recordar esto— es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a las minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo; más aún, con el enemigo débil» [534]. Esta forma política es un factor emancipador de la humanidad. La política más desarrollada de todas las existentes en la historia no puede ser otra para Ortega que la democrática. La política liberal es, por volver a decirlo con los términos clásicos de Aristóteles, un espacio determinante de la existencia auténtica.

La rebelión de las masas, esa que haría finalmente identificar a un Partido político con el Partido, o mejor, con un único Partido que puede dirigir el Estado, puede acabar fácilmente con cualquier noción de pueblo, sociedad civil o nación desarrollada que se rija por esta sutil forma política que es la democracia liberal. Buena parte de la filosofía de Ortega se consumió en advertirnos a los europeos de los riesgos de muerte que, sin duda alguna, corría esta forma tan bella y desarrollada de civilización que nos seducía a convivir con el enemigo: Era inverosímil que la especie humana hubiese llegado a una cosa tan bonita, tan paradójica, tan elegante, tan acrobática, tan antinatural. Por eso, no debe sorprender que prontamente parezca esa misma especie resuelta a abandonarla. Es un ejercicio demasiado difícil y complicado para que se consolide en la tierra. ¡Convivir con el enemigo! ¡Gobernar con la oposición! ¿No empieza a ser ya incomprensible semejante ternura? Nada acusa con mayor claridad la fisonomía del presente como el hecho de que vayan siendo tan pocos los países donde existe la oposición. En casi todos, una masa homogénea pesa sobre el Poder público y aplasta, aniquila todo grupo opositor. La masa -¿quién lo diría al ver su aspecto compacto y

multitudinario?— no desea la convivencia con lo que no es ella. Odia a muerte lo que no es ella. [535]

Ni como diagnóstico ni como pronóstico ha perdido actualidad esta reflexión. *La rebelión de las masas* no sólo fue una de las críticas más inteligentes que recibieron las tendencias políticas comunistas y fascistas, sino que aún sigue siendo, después de las horrorosas experiencias del comunismo y el nacionalsocialismo, una obra de filosofía política clave para seguir desarrollando la genuina democracia.

Y, sin embargo, todavía tenemos que seguir soportando la *paparruchada* de que *La rebelión de las masas* no lleva a cabo en sentido estricto un análisis político. No merece la pena responder a ese tópico, que mantienen con voz engolada una amplia caterva de malos *académicos* por las universidades españolas, para escabullirse de la terrible calumnia que se vierten contra Ortega: «No es un demócrata. Su filosofía de las masas es antidemocrática». No se tiene valor a enfrentarse a esa miserable mentira y se rehúye el debate diciendo que «Ortega está más allá de la política». Falso. Es necesario combatir a quienes pretenden destruir la filosofía de la democracia de Ortega bien convirtiendo al hombre en un colaborador de dictaduras, o peor, leyéndolo como un antecedente de las ideologías fascistas. Ni el hombre ni sus ideas son asimilables a alguna forma política asociada a un *régimen autoritario* sin forzar su figura y su filosofía. Otro ejemplo de retorcimiento y manipulación del pensamiento de Ortega, como anunciaba más arriba, es su idea sobre la necesidad de crear, en 1930, un gran partido de amplitud nacional ante la inminencia del cambio de régimen. Fallido, en efecto, es interpretar que esa idea de Ortega fuese llevada a cabo por la Falange o por Franco, porque eso significaría que también Ortega habría renunciado a la democracia parlamentaria. Algo a lo que nunca estuvo dispuesto, ni siquiera como alguien ha insinuado al inicio del directorio de Primo de Rivera, porque una cosa es que al filósofo le pareciese *normal* que las dictaduras, por ejemplo, en la época del Imperio romano, cumpliesen una función de emergencia y de carácter excepcional entre *la vieja y la nueva política*, y otra que aplaudiese la llegada del dictador. Su expectación ante la llegada de Primo de Rivera jamás puede asociarse con algún tipo de asentimiento o colaboración ni con el dictador ni con el monarca que lo había traído. Eso era cosa de los socialistas.

La instauración de la dictadura de Primo de Rivera siempre le desagradó y, aunque no lo expresara abiertamente en un principio, *La redención de las provincias y la organización de la decencia nacional* puede considerarse como una muestra crítica contra ella. Ortega fue siempre un impecable defensor de la democracia que, en España, pasaba por construir un Estado para todos y no para unos cuantos, o

sea, un genuino Estado-nación de ciudadanos libres e iguales ante la ley. Exactamente ahí, a consolidar una verdadera Nación, iban encaminados todos los esfuerzos políticos e intelectuales de Ortega, incluida la idea de crear, si fuera transitoriamente o *si fuera preciso*, un «enorme partido nacionalizador, por encima de "derechas" e "izquierdas", que son garambainas impropias de la crítica altura en que se encuentra el sino europeo. Un enorme partido arrollador, tan grande y tan sin manías, que casi no pudiese llamársele partido» [536].

Esa idea de un partido nacional era un nuevo acicate político, un estímulo, como antes había sido la organización del Estado en grandes regiones, que hoy llamaríamos comunidades autónomas, para superar las diferentes formas de localismo y cacicazgo, y sobre todo coadyuvase a «nacionalizar definitivamente el Estado español», que no podía significar otra cosa que instaurar la plena decencia en la vida pública española, es decir, «imponer a todos los españoles la voluntad de convivir unos con otros, sean quienes sean unos y otros; que por encima y por debajo de las luchas propias a la natural disensión humana triunfe la resolución nacional de convivencia; por tanto, de respetar la vida pública del enemigo, de no escatimarle, ni discutirle ni sofisticarle sus derechos de español, sea él quien fuere: el fraile al ateo y el ateo al fraile, el militar al civil y el civil al militar, el patrono al obrero y el obrero al patrono» [537].

La instauración de un decente Estado-nación al servicio de la sociedad que, lejos de excluir a nadie, lograse la convivencia entre los *enemigos* y adversarios, requería de propuestas que traspasasen las fronteras de los partidos políticos clásicos al servicio de sus dirigentes; el temor de que los políticos incurriesen en el error de fijarse antes en lo singular que en el todo, antes en los intereses de clase que en los nacionales, en fin, antes en la exclusión del adversario que en su integración, como exige el sistema democrático, le llevó a plantear la posibilidad de un partido de amplitud nacional. Fue otra *mediación* política en favor de una «resolución nacional de convivencia». Esa gran idea era peligrosa para quienes patrimonializaban la nación, o sea, todas las fuerzas políticas existentes en su época; también era despreciada la propuesta por quienes reducían los problemas de España a la elección de la forma de gobierno, monarquía o república; y, naturalmente, entrañaba un riesgo para quien defendiese, como era el caso del propio Ortega, que la pluralidad humana debería tener una correspondencia en la representación política -o había pluralidad de partidos políticos o desaparecía la democracia—, pero la noción de un *partido de partidos* corría el riesgo de ser reducida y malinterpretada, y eso fue exactamente lo que, posteriormente, hicieron algunos ideólogos del franquismo y el socialismo.

La idea de crear un gran partido nacional era, pues, peligrosa, pero

¿existe algún gran pensamiento que no lo sea?, ¿podemos hablar de una idea si no va contra corriente?, ¿qué otra cosa mejor para conservar el espacio político ofrecían sus críticos? La propuesta de un gran partido nacional no tenía otra pretensión que superar uno de los mayores problemas de la historia de España: su cuestionabilidad como nación política, es decir, su casi irreductible odio para convivir con el enemigo. Era, sí, una *idea regulativa*, una fórmula plausible y viable hasta que, por lo menos, se estabilizase un decente Estado-nación, que pusiera fin a la imagen de España que pintó Goya en su *Duelo a garrotazos*. Las veces que habló de esta idea, incluidas las menciones que hizo en dos circulares de la Agrupación al Servicio de la República, pueden considerarse situaciones realmente dramáticas para el país, porque dramáticas son las épocas en que la población y sus elites políticas están enfrentadas para definir un cambio en el régimen político.

A título de ejemplos tres fechas merecen ser recordadas; la primera, el 5 de febrero de 1930, para advertir de que el cambio de régimen que se avecinaba debía ser para todos, es decir, nacional, o fracasaría; la segunda, el 6 de diciembre de 1931, siete meses después de la llegada de la República, para levantar acta de que el principal problema de la República, después de aprobada su principal ley, la Constitución, seguía siendo el gravísimo problema de desnacionalización del Estado español que veníamos padeciendo desde la Restauración; y la tercera aparecía en el *Manifiesto al país disolviendo la Agrupación al Servicio de la República,* donde se insistía en el llamamiento público que hizo Ortega en el discurso del cine Ópera, más aún se reconoce explícitamente que «para no ser estorbo» de esa llamada a la creación de un gran partido nacional se disuelve la Agrupación: Insistimos, pues, en que no hemos querido forma un partido, y siempre que por mejor opinión ajena se resolvió continuar reunidos, hicimos constar los iniciadores que había de ser ello con el designio de fomentar la creación de grandes fuerzas políticas. A ello obedece el llamamiento que uno de nosotros hizo en diciembre último para que se formarse un ingente partido nacional. No se logró está incitación, que quedó en el aire inválida y sin que nadie, entonces, fuera de nuestro grupo, la considerase oportuna ni acaso discreta. Pero, consecuentes con aquella idea, y oyendo que se hacen hoy de otros lugares llamamientos análogos, *no queremos ser estorbo* para su buen éxito e invitamos a nuestros agrupados para que recobren plena franquía y acudan donde su juicio sobre la actual situación política les recomiende. [538]

Por una razón estrictamente política, insisto, los dirigentes de la ASR deciden su disolución. No quieren ser un *estorbo* —esta palabra la utiliza Ortega repetidas veces en esa época— para la formación de un

gran partido que consiguiese aglutinar o, al menos atemperar los ímpetus de los dos bandos más irreductibles y fanáticos que participaban en la vida política. ¡Cómo no ver en esta idea un adelanto de la *Gran Coalición* política de nuestra época! Quizá bajo unos ideales más elevados, como los de la defensa de una nación en la que cupieran todos, que los marcados por la lucha política cotidiana de las numerosas *minorías* políticas presentes en el Parlamento, podría detenerse ese proceso de enfrentamiento de todos contra todos, fraccionamiento suicida de grupos políticos, que terminaron en la guerra incivil entre dos bandos.

Quien repase con un mínimo de objetividad la actuación política de Ortega, desde el final de la dictadura de Primo hasta su retirada a finales del 32 de sus tareas parlamentarias, no podrá dejar de reconocer que todos sus esfuerzos estuvieron dirigidos a crear canales de diálogo y convivencia de carácter político entre los diferentes grupos políticos. La creación de una Asociación para ayudar a la llegada de la república, la propuesta de creación de un partido amplio para mitigar los enfrentamientos entre las actitudes extremas, la posibilidad de que todas las regiones tuvieran acceso a un estatuto de *autonomía* y, así, otras cien propuestas más que podríamos seguir citando, son ejemplos para mostrar la integración o implicación de Ortega en la vida de la ciudad, pero, por desgracia, prácticamente todas ella fueron rechazadas, o peor, ni siquiera fueron consideradas como ideas políticas. Se negaba su plausibilidad. Ahí reside, en mi opinión, la tragedia del pensamiento político de Ortega; en realidad, ésa es la tragedia de toda la política contemporánea: cuestionar o negar el componente activo y práctico del discurso filosófico.

Muchas explicaciones podrían darse de ese fracaso y, seguramente, las mejores estarían recogidas en los propios textos de Ortega: chabacanería de ciertos sectores de las *elites* políticas para entender los grandes males de la historia de España, falsas creencias e ideas absurdas propias de una sociedad pastoreada durante siglos por *políticos* reaccionarios o revolucionarios, apasionamientos falsos y pueblerinos, retraso de nuestra elite intelectual y religiosa respecto a otros países de Europa, etcétera. Pero, por encima de todas esas explicaciones, me parece que es el odio del mediocre al inteligente, o lo que expresara Unamuno, ya comenzada la guerra civil del 36, como *el resentimiento trágico de la vida*, la raíz última del desprecio al hombre que mejor ha sintetizado el principal problema de España: su proceso de desnacionalización, es decir, de desvertebración y ruptura de la nación española. Esa idea crítica, cuyo origen está en la Generación del 98, fue planteada por vez primera en 1914, en *Meditaciones del Quijote*, desarrollada cinematográficamente, en 1922, en *España invertebrada*, y refinada con nuevas categorías, en *La*

rebelión de las masas, jamás ha sido entendida, comprendida o discutida con inteligencia por los políticos profesionales y las elites académicas. Esa crítica idea ha sido expresada y justificada de múltiples maneras a lo largo de su obra, pero todas vienen a coincidir en reconocer que el mayor problema de España, desde 1580 hasta hoy, desde los Austrias menores hasta el último Borbón, es la supeditación de España a los intereses particulares. *Particularismo*, sí, es la tragedia de España que conduce a la Nación a su desnacionalización. Desaparición.

Ni la Monarquía ni la República, ni tampoco posteriormente el Franquismo, soportaron al debelador de esa fatalidad. No consentían que Ortega hubiera demostrado con tanta elegancia e inteligencia, como jamás nadie lo había hecho hasta entonces, que la nación, España, en *las horas decisivas* de su historia, tuviera que concluir por supeditarse a los intereses particulares de los monárquicos o de los republicanos, a los intereses del Ejército o de la Iglesia, a los intereses de clases de los partidos revolucionarios o de los burgueses, a los intereses de un dictador o de una cuadrilla de tecnócratas… Y, por supuesto, ¡quién mejor que Ortega ha conseguido estudiar la supeditación de la nación a las exigencia de los intereses particularísimos de los separatistas catalanes y vascos!; todavía hoy, fórmulas entresacadas por Ortega del pobrísimo arsenal ideológico del separatismo han sido utilizadas por el Estado, por el aún más pobre *unitarismo* de los gobiernos centrales, para esconder el asunto: «Todo se arreglará», dicen los separatistas, «con que el Poder central nos envíe un gobernador que se ponga a nuestras órdenes» [539]. ¡Cuántas veces en los últimos cuarenta años, desde la transición hasta ahora mismo, no se habrá recurrido a esta maldita solución! Sospecho que pocas veces el Estado se ha salido de ese diseño escrito conjuntamente por los separatistas por un lado, y la ineptitud del poder central, por otro, para construir un *proyecto sugestivo de vida en común*.

La supeditación de la Nación a los intereses de los separatistas vendría a poner en evidencia el principal problema de España: *el particularismo*; un asunto que para Ortega, insisto, no quedaba confinado a las actitudes de los separatistas; por el contrario, se extiende por todos los grupos sociales y, por supuesto, alcanza al mismo comportamiento del *poder público*: «*Hoy es España más bien que una nación una serie de compartimentos estancos*» [540]. La supeditación de la nación a intereses particulares es la gran tragedia de la historia de España. La superación del particularismo sigue siendo la pieza clave para construir un genuino Poder público, o Estado, de carácter liberal y democrático. Su obra en este punto tiene en la España de hoy más vigencia que ayer, porque las razones a favor de la soberanía nacional esgrimidas por Ortega son exactamente razones, genuina

filosofía, que los llamados partidos *nacionales* desconocen u ocultan, especialmente la *solución* de Ortega a la cuestión catalana requiere ser una vez más recordada. Repasada. ¿Solución? Sí, *conllevancia*, o sea política.

Nadie mejor que Cambó, seguramente el político más culto que haya dado Cataluña, ha comprendido la solución de Ortega. Francisco Cambó, sin duda alguna, un político singular e inteligente de la primera parte del siglo XX, quien, después de negarse a seguirle en la aventura de la Agrupación al Servicio de la República, le advirtió del fiasco que se avecinaba. Pero siempre le reconoció que su *España invertebrada* contenía la solución al problema de los particularismos separatistas. Quizá merezca la pena recordar la visión de Cambó sobre Ortega, entre otras razones, porque pudieran ser de alguna *utilidad* para salir en nuestra época del actual fiasco separatista. Creo que en lengua catalana no hay libro político e *histórico* más importante en el siglo XX que sus *Memòries (1876-1936)*. Esta obra contiene las tesis fundamentales y, seguramente, las ideas más relevantes para comprender la cuestión catalana, o mejor dicho, la gran tragedia hispánica. Al final de su vida, el propio Cambó resumió el problema en los *Dietari*: «Tenia raó Ortega y Gasset que en la gran tragèdia hispànica no hi ha solució completa i a plena satisfacció de tots: no hi por haver mes que *conllevancia!*». He ahí una prueba de entendimiento entre españoles del centro y la periferia, del interior y la costa… Es un ejemplo de cómo un tipo del Ampurdán y sangre de La Garrocha, Cambó, puede entenderse con uno de Madrid que estudió en el Colegio del Palo de los Jesuitas de Málaga, Ortega y Gasset, en cosas esenciales para todos los españoles. Por ejemplo, los dos sentían repugnancia por la demagogia y el populismo: «Quien se irrita al ver tratados desigualmente a los iguales, pero no se inmuta al ver tratados igualmente a los desiguales, no es demócrata», según Ortega, «es plebeyo». El odio al plebeyismo y la demagogia fue también el santo y seña de Cambò: «La nueva repugnància per la demagògia i els demagogs i el meu menyspreu pels qui fan totes les baixeses y claudicacions morals per a esdevenir popularss van produir en mi una exagerada respulsió per la popularitat».

Las *Memorias*, de Cambó, aún son un buen espejo en el que pueden reflejarse los mejores políticos de Cataluña. Después del fracaso del proceso independentista al que asistimos en 2017, los políticos nacionalistas podrían reeducarse con este libro. Su lectura es altamente recomendable. Aprenderían un poco de historia y también les ayudaría a respetar la Constitución del 78, en cualquier caso les serviría para poner al día sus históricos fracasos. El independentismo de hoy, una vez pasado el quinquenio del *proceso* separatista de 2012 a 2017, repite los fracasos del pasado. Recordémoslos brevemente:

1917, fracaso de una Asamblea de Parlamentarios que reunida en Barcelona pretendía unas Cortes constituyentes que dotaran a España de una nueva organización territorial; 1924, fracaso del complot o intentona golpista de Maciá planeada desde el pueblo francés de Prats del Molló; 1934, fracaso del golpe de Estado de Lluís Companys, que acabó con sus líderes en prisión o huidos por Europa. Y, en fin, fracaso en 2017 con sus líderes procesados, en la cárcel o huidos en Bélgica y Suiza… No soy optimista sobre la capacidad de aprendizaje de los separatistas catalanes, pero quizá pueda serles de alguna utilidad entender eso que Prat de la Riba y Cambó llamaron: «españolizar el catalanismo». Sería una buena salida para dar satisfacción a su espíritu reivindicativo.

Pero traigo aquí a Cambó no sólo como modelo de catalanismo, sino porque su figura representa una de las principales singularidades del arquetipo del político construido por Ortega, a saber, alguien que tiene inteligencia e *intuición histórica* para resolver problemas en la sociedad. Sólo podemos hablar de un genuino político, según el esquema orteguiano, si nos ha dado alguna muestra intelectual para su quehacer ajena por completo a la política. Desconfiemos del político que no haya ofrecido una cierta señal apasionada, por decirlo con Ortega, de disfrute intelectual. No es el caso de Cambó, quien no sólo encargó una serie de libros, [541] sino que él mismo los escribió con auténtica fruición literaria. [542] Cambó es confiable. Sus *Memorias* tienen capítulos inolvidables en términos literarios; las páginas dedicadas a narrar su pasión por el arte del coleccionismo son para estudiar en las Facultades de Historia del Arte. Su amor por el mundo del arte venía desde su infancia, cuando se extasiaba contemplando las exquisitas muestras del arte románico en Besalú. El arte, más que la naturaleza, lograba transformar el estado de su espíritu: «mientras que la contemplación de una belleza natural, hasta las más extraordinarias, no podía hacer otra cosa en mí que acentuarlo. Así, nunca la contemplación de una belleza natural me había liberado de una tristeza, sino que la había agravado; en cambio, las obras de arte, las obras de los hombres, llegaban a aclarar mi espíritu y a crear en el fondo de mi alma un intenso jubilo» [543]. Fue la pintura el arte que más le atrajo y apasionó. Recorrió todos los museos de Europa y, en su primera época de diputado, pasó días enteros en el Museo del Prado. De sus visitas a este templo de la pintura mundial surgió su «deseo de dotar a la ciudad de Barcelona de un Museo de Obras del Renacimiento. Yo sabía bien que sería siempre una cosa modesta y escasa al lado del Prado, una de las mejores, sino la mejor, pinacoteca del mundo, pero yo, que conocía y amaba el Prado por la infinidad de horas de gozo y por la cantidad de consuelo que allí había encontrado, sabía también que el Museo del Prado era incompleto y que de él

estaban ausentes grandes escuelas y grandes maestros. Por ello tuve la idea de hacer un museo que viniera a ser un modesto complemento del Museo del Prado, y, en la lista de autores que me señalé para las adquisiciones a hacer, figuraban principalmente los que no estaban representados, o lo estaban muy imperfectamente, en el Museo madrileño» [544].

Esas citas son pruebas de la extraordinaria sensibilidad estética de Cambó, mas también una condición necesaria para desarrollar su gran intuición política, por decirlo en los términos del arquetipo del político pensado por Ortega, que no era otra que luchar por «la España grande desde Cataluña». Esta intuición soportó los diferentes programas de la *Lliga*, incluso cuando se saltaban sus dos grandes fronteras: el catalanismo hispanófilo y el corporativismo, pero pronto fue puesta en cuestión y surgió una escisión: el movimiento *Acciò Catalana*, quien por boca de Jaime Bofill y Mates, conocido por el seudónimo de Guerau de Liost *en* poesía, fundamentó el programa de una *Cataluña pequeña*. Fue, precisamente, en nombre de esa *Cataluña pequeña* donde surgió, más tarde el grito: *Mori Cambó! Visca Macià!*, eslogan celebérrimo bajo el que se proclamó, en Barcelona, la Segunda República. Pero no es ahora la deriva del nacionalismo catalán en separatismo lo que deseo resaltar, sino el finísimo espíritu o disposición intelectual de Cambó para recoger y canalizar las demandas catalanistas en una España grande. Nadie ha visto con tanta inteligencia como Cambó que la solución del problema secesionista pasaba por la «españolización del movimiento catalanista» [545], que era vinculado a la creación de una gran nación española. Nadie mejor que el propio Cambó ha explicado este proyecto en algunos pasajes de sus obras. No es necesario resaltar la actualidad que tienen hoy esas propuestas para España.

Pero sí es muy pertinente advertir y acaso desarrollar, entre otros motivos porque nunca se ha hecho con el debido rigor conceptual, que cualquier interpretación de la solución Cambó para aquí y ahora es imposible estudiarla sin tener en cuenta la filosofía de Ortega sobre España. Tanto si consideramos que *Por la concordia*, de Cambó, es su texto principal para comprender su *teoría* y programa político, como si estudiamos sus *Memorias* y *Dietarios*, que son obras de estricta reflexión política acerca de la viabilidad, plausibilidad y fracaso de su original propuesta política sobre la relación y vínculo indisoluble de Cataluña con España, tendremos que contrastar su pensamiento con el de Ortega sobre la nación española. Resulta imposible comprender a Cambó sin Ortega y, en cierto sentido, tampoco puede leerse la tesis principal de Ortega sobre Cataluña sin la propuesta y la propia praxis política de Cambó.

No crea, querido lector, que esta lectura sobre la relación del político

y el filósofo, de Cambó y Ortega, es muy original. Basta leer despacio a Cambó para extraer de modo inmediato que su solución había pasado por una paciente lectura de algunos textos clave de Ortega. No por casualidad se dice que Cambó fue el primer gran político en España que tuvo conciencia de la importancia del papel que desempeñaban los intelectuales en la vida pública para resolver la relación de Cataluña con España [546]. Relean *Por la concordia* y comprobarán con naturalidad que las páginas finales del libro venían exigidas casi desde el inicio de la obra: «Castilla —dice Ortega y Gasset— tuvo una gran fuerza integradora mientras proclamó grandes ideales en los que podían converger todos los pueblos peninsulares, porque representaban una superación de todos ellos. Cuando estos ideales quedaron realizados, o abandonados, o anulados por el fracaso, comenzó el proceso de desintegración. Los gobernantes castellanos que pretendieron detenerlo, impulsando la castellanización de toda España, no hicieron más que acentuarlo: a la acción de este particularismo castellano respondieron los otros particularismos, y donde no se han manifestado no hay prueba de conformidad y de adhesión, sino de un verdadero nihilismo» [547].

Cambó sintetiza magistralmente la filosofía que ha desarrollado Ortega en *España invertebrada*: o particularismos nihilistas o un ideal colectivo para una España grande. A Cambó no le cupo nunca la menor duda de que el *catalanismo* o transitaba por la segunda vía o fenecería arrastrándose por la ciénaga nihilista. Esa gran intuición política de Cambó, más o menos consolidada ya en 1917, ante la gravedad de la situación política planteada por tres grandes movimientos subversivos, a saber, el militar (Juntas militares), el catalanista (secesionismo) y el sindicalista, consiguió transmitírsela a Prat de la Riba, creador del catalanismo genuinamente político, quien no sólo la aprobó, como gran líder de la *Lliga* sino que incluso llegó a entusiasmarse: «Prat aprobó inmediatamente mi proyecto. Más que aprobarlo, se entusiasmó con él, y él mismo, en uno de aquellos momentos en que desaparecía su aparente frialdad y se manifestaba la inmensa pasión que inflamaba su espíritu, fue exponiéndome argumentos para justificar la iniciación de tan arriesgada empresa. Me expresaba su dolor inmenso porque su estado de salud no le permitía consagrarse a ello por entero dándome a mí, que tenía que llevar la dirección, el concurso decidido que otras veces me había prestado. Pasamos horas hora hablando, proyectando y decidiendo» [548]. Cambó persuadió, entusiasmó y, seguramente, transformó definitivamente la mentalidad de su maestro político.

El radicalismo retrogrado [549] de Prat de la Riba, que alcanzó notas esperpénticas en su *Compendi de doctrina catalanista*, escrito en colaboración con Pere Muntanyola, dejó paso al político pragmático

gracias a las dotes políticas de Cambó, que trazó un plan inteligente para sortear dos grandes obstáculos: la poca simpatía que tenían los militares hacia la *Lliga* y el carácter local de este partido, «que lo incapacitaba para dirigir, solo, un movimiento general español».

Pero, al fin, se impuso la solución Cambó: «Españolizar nuestro movimiento [catalanista], ligándolo a una empresa general española que nosotros iniciaríamos y dirigiríamos; constituirnos en el elemento esencial del nuevo régimen que se instaurara en el país si nosotros conseguíamos destruir el sistema caduco de los partidos sin fuerza en la opinión y sin méritos en sus dirigentes» [550]. Este proyecto colectivo de vida en común diseñado por Cambó pasó por diferentes etapas, pero jamás claudicó, como han insinuado Borja de Riquer [551] y Ucelay-Da Cal [552], ante los intereses más pragmáticos, incluso autoritarios, de una política de *conveniencias nacionalistas*. Cambó no sacrificó su designio político, intelectual, estético y moral a las ambigüedades oportunistas de quienes se sentaban entre dos sillas, entre el regionalismo y el independentismo nacionalista, entre España y el abismo separatista. Cambó nunca tuvo duda sobre la posibilidad de coser las heridas de la sociedad catalana en la construcción de una España grande. Era Cambó demasiado realista para engañarse a sí mismo con algo parecido a un *oasis catalán* en una España en ruina. No cayó en esa tentación ideológica, falsa y perversa quien aún es considerado como una de las mentes políticas más poderosas de la España de la primera mitad del siglo XX. Nadie mejor que Cambó supo que la sociedad catalana estaba rota desde comienzos del siglo XX; la Semana Trágica y la violencia sindical a partir de 1917 fueron signos siniestros de esa quiebra de una sociedad que siguió convulsionada hasta la Segunda República y la Guerra Civil. Las Juntas de Defensa, la huelga general revolucionaria y la Asamblea de Parlamentarios constituida en Barcelona no fueron nada más que otros tantos acontecimientos que reflejaban la descomposición final del régimen político de la Restauración y a los que Cambó quería embridar para instaurar un nuevo régimen político.

Esos desgraciados sucesos fueron la gran oportunidad política de Cambó; después de que en 1909 se quebrara la normalidad constitucional, la opción Cambó se desarrolló entre 1916 y 1918 con la campaña electoral «Por Cataluña y la España Grande». O se salvaba España entera o no se salvaba nadie. La propuesta de Cambó podrá gustar más o menos en función de la ideología de quien la juzgue, pero nadie cuestionará su honradez. La implicación del catalanismo en la política española introdujo cierta claridad en lo que todavía era confuso en el maurismo. Abrió una senda para construir un idea esperanzadora de nación española —no me atrevo a llamarle *nacionalismo* español, según hace Ucelay-Da Cal— de carácter global,

capaz de integrar la pluralidad y variedades regionales de España, especialmente las famosas divisorias castellana y catalana podían vincularse a pesar de sus diferencias lingüísticas en una unidad cultural común.

Aunque Ortega no era tan optimista como Cambó para convertir esos sucesos, especialmente la rebelión de las Juntas de Defensa del Arma de Infantería, en una gran oportunidad para transformar el caduco sistema de los partidos políticos, hizo de la necesidad virtud, y mostró que ese suceso era una buena ocasión para pensar y llevar a cabo una transformación política, una *nueva política*, que se hiciera cargo de los cambios sociales y económicos que se habían producido en el país: «Frente a los aires turbios e irreales, frente a la atmósfera espectral de la política de ayer, este hecho tan grave [la rebelión de las Juntas de Defensa], tan peligroso, tiene la ventaja de ser claro, conciso, taxativo. Ahorremos, pues, en lo posible, ante pareja realidad, el uso de tópicos evanescentes. En esta aguda sazón, todo hombre honesto y capaz de emoción patriótica sólo en una cosa puede pensar: en extraer de este acontecimiento el máximo provecho nacional. Sólo en eso puede pensar, porque no existe de seguro un solo español reflexivo que crea posible retrotraer la vida española al día anterior a la declaración en rebeldías de las Juntas militares» [553].

Después de pasado un siglo, los análisis de Ortega sobre las Juntas de Defensa pueden parecernos ingenuos, optimistas y hasta contradictorios, porque se alaban, primero, las reivindicaciones de los militares, que ponen en cuestión la política gubernamental, y después, son criticados con acritud, cuando Ortega percibe que caen en los mismos vicios que denuncian, especialmente a raíz de la extrema dureza que emplearon para reprimir el movimiento huelguístico desatado en el verano de 1917, seguramente por el ejemplo que ellos habían dado previamente con la formación de las Juntas de Defensa. Algo parecido podríamos decir acerca de las opiniones de Ortega sobre la Asamblea de los Parlamentarios y otros sucesos políticos de corte dramático y trágico… Sus opiniones eran rectificadas y cambiadas hasta el punto de que hoy pudieran parecernos contradictorias, pero eso no sería una crítica a Ortega sino la constatación de que estamos ante uno de los más grandes filósofos-ciudadanos de nuestra época. Este hombre se arriesgaba a dar su opinión no como un tecnócrata o un filósofo-rey sino como un ciudadano, que valoraba la importancia de los profesionales de la política, del político, como agente clave para no caer en el despotismo de las masas ni en el decisionismo de los tecnócratas. Es obvio que el filósofo-ciudadano tiene unos límites que sólo podrían ser corregidos por el político… Pero eso exige un nuevo capítulo.

472 OC X, 453.
473 *Idem*.
474 ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras completas,* XI. Revista de Occidente y Alianza, Madrid, 1983, pág. 103. Me parece imprescindible seguir utilizando esta edición en general y, sobre todo, este volumen XI de las *Obras completas,* que corrieron a cargo de Paulino Garagorri. Hay un correcto trabajo que compara las diferentes ediciones de las Obras completas: CARPINTERO, H.: «Ortega: Obras Completas», en VARIOS: *Ortega en pasado y en futuro*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, págs. 193 y ss.
475 CEPEDA CALZADA, P.: *Las ideas políticas de Ortega y Gasset*. Universidad de Valladolid. Secretariado de Publicaciones. Valladolid, 1968, págs. 225 y ss. Este trabajo de tesis doctoral es relevante, y aún no ha sido superado ni por los profesores de Ética ni por los de Historia de la Filosofía que siguen obsesionados por estudiar a Ortega, especialmente su filosofía política, como si se tratara de un ejemplar relevante de la especie de la *mojigatería moralista*. Otro buen libro sobre la política y la teoría de la minoría selecta es el de SÁNCHEZ CÁMARA, I.: *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Editorial Tecnos, Madrid, 1986. Desarrolla con eficacia y precisión uno de los objetivos clave del libro, a saber, mostrar la compatibilidad de la teoría de la minoría selecta con la defensa de la democracia: «La teoría de la minoría selecta es compatible con la democracia tanto en el pensamiento de Ortega como en la realidad de las cosas», pág. 226.
476 OC I, 709. Recuérdese que Pericles comienza lamentándose de los riesgos de que la asamblea confíe a un solo hombre decir lo que todos saben: «Preferiría que no se corriera el riesgo de confiar a un solo hombre, que puede hablar mejor o peor, los méritos de muchos. Pues es difícil hablar con propiedad en una ocasión en que la apreciación de la verdad a duras penas queda asegurada, ya que el oyente informado y bien dispuesto quizá piense que lo que se le revela es de algún modo inferior a lo que él desea y sabe, mientras que el ignorante puede creer, por envidia que hay un tanto de exageración, si es que oye algo que está por encima de su naturaleza […]. Pero, puesto que los antiguos lo tuvieron por bueno, es preciso que, siguiendo la costumbre, trate de ajustarme lo más posible al deseo y la opinión de cada uno de vosotros». TUCÍDIDES: *Thucydis Historiae.* Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig, 1988. Muchas y buenas son las traducciones que se han hecho de esta obra en español, por ejemplo, la de Rodríguez Adrados, en Ediciones Clásicas; Romero Cruz para la editorial Cátedra; Guzmán Guerra para Alianza; Macía Aparicio en Akal; y Torres Esbarrach para Gredos.
477 LÓPEZ DE LA VIEJA, M. Tª (Ed.): *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a "Vieja y nueva política".* Anthropos. Barcelona, 1997, pág. 97.
478 OC I, 738.
479 MACHADO, A.: «Política y cultura», en *El Porvenir Castellano*, 1 de julio de 1912. Soria.
480 Esta conferencia es inseparable del *Prospecto de la Liga de Educación Política Española* que también redactó Ortega.
481 OC I, 709.
482 *Ibidem*, págs. 709 y 710.
483 *Ibidem*, pág. 710.
484 OC IV, 774. «Su voz se esforzó en ser anónima», ahora en 1914, y más tarde, en 1931, finalizaba *La redención de las provincias y La decencia nacional* implorando que este libro fuera leído como si se tratara de una voz incógnita surgida de las entrañas de una comunidad: «Una vez más pido que se lea todo esto como si lo pronunciase una voz anónima». Lo reiteró en 1932: «Yo, señores, soy un pobre hombre, con muchas menos pretensiones de las que algunos se suponen; simplemente un pequeño ser, que ha ligado siempre su microscópico destino individual al ancho macroscópico

destino de su raza, y por eso, cuando ve que España va a cometer un error, o, por el contrario, que puede hacer algo grande, arrostra el ser tachado de pretencioso y, abandonando su habitual oscuridad, da al viento la poca cosa de su voz», cfr. OC V, 29. Y, aunque corra el riesgo de la acumulación innecesaria de citas, no puedo dejar de recordar las palabras finales del discurso político, en el Congreso de los Diputados, sobre el *Estatuto de Cataluña*: «Y si no fuera porque en uno de sus lados sería petulancia, terminaría diciéndoos, señores Diputados, que reflexionéis un poco sobre lo que os he dicho y olvidéis que yo os lo he dicho». OC V, 72.

485 OC IX, 164.

486 OC I, 739.

487 OC III, 505.

488 OC III, 431.

489 OC III, 460.

490 Ramón Menéndez Pidal señala que esa insuficiencia, mostrada por Ortega, ya puede estudiarse en el año 212 y 205 antes de Cristo, cuando Indíbil, príncipe ibérico de la tribu de los ilergetes, en el tiempo en que los Escipiones dan comienzo al dominio romano en España. Cfr. MENÉNDEZ PIDAL, R.: *Los españoles en la historia*. Espasa Calpe. Madrid, 1982, pág.231. Grande ha sido la influencia en los estudios históricos y políticos del diagnóstico y pronóstico de Ortega sobre esa contradicción entre minorías dirigentes y mayorías dirigidas, entre políticos profesionales y ciudadanos, o dicho con el lenguaje utilizado por los estudiosos, de los cambios de *valores* políticos, «entre minorías dirigidas por las masas dirigentes» (sic).

491 Cfr. *Infra* capítulo III.10.

492 OC I, 739.

493 OC III, 486 y 487.

494 OC II, 616.

495 OC III, 453. Aquí le dejo a mi amigo José Luis Garci, extraordinario cineasta y eficaz narrador de la estirpe de Baroja, esta muestra de la atención y respeto que Ortega tuvo siempre por el lenguaje cinematográfico. El cine fue para el filósofo un *modelo* de creación de metáforas y conceptos. El mestizaje de diferentes artes, esencia del cine, tuvo repercusión en la filosofía de Ortega. ¡Cómo no iba a tener en cuenta el cine, el lenguaje del arte de nuestro tiempo, el filósofo que mejores imágenes ha creado en el siglo XX para construir conceptos que no agoten la realidad! Ortega jamás dejó de “pasar la vista por la película de enorme metraje que es la historia de España”; cfr. OC IV, 806.

496 Hace años, el citado Giner descalificó en mi presencia, durante un programa de televisión en TV3, esa Constitución como un *bodrio* intelectual. Naturalmente, le repliqué que esa forma de expresarse era impropia de un profesor y, además, esa Constitución era el fundamento para que él pudiera expresarse en ese momento tan libre como groseramente.

497 OC I, 791.

498 *Idem*.

499 OC III, 455.

500 CARO BAROJA, J.: *El laberinto vasco*. Sarpe, Madrid, 1986, pág. 71.

501 OC IV, 497.

502 OC IV, 667.

503 OC I, 744.

504 *Idem*.

505 OC I, 734.

506 Ejemplo de este tipo de lectura es el bienintencionado esfuerzo de López de la Vieja, en «Élites sin privilegios», en LÓPEZ DE LA VIEJA, M.T. (Ed.): *Política y sociedad en Ortega y Gasset*, ed. cit., págs. 146 y 150. Porque Ortega actualiza

nuestras formas de pensar la política al margen de todo tipo de *moralismo*, incluido naturalmente el kantiano, que es el primero en sacrificar la política al deber ser, la razón vital a la razón práctica, es una tarea abocada al fracaso interpretar su filosofía política con los rulos ideológicos de la hegemónica filosofía *neokantiana*.

507 SUÁREZ GONZÁLEZ, F.: *Melquíades Álvarez. El drama del reformismo español.* Marcial Pons, Madrid, 2014, págs. 14, 15 y 34.

508 OC I, 710.

509 *Idem*.

510 VILLORO, L.: «La noción de creencia en Ortega», en VARIOS: *José Ortega y Gasset*. F.C.E. México, 1984, pág. 45.

511 GAOS, J.: *Obras completas*, IX, ed. cit., pág. 84.

512 OC IV, 671 y ss.

513 OC IV, 742.

514 OC IV, 697.

515 OC IV, 721. La opción política está avalada porque ya es tarde para la revolución; cfr. OC IV, 683.

516 OC IV, 721.

517 OC IV, 715. El diagnóstico de los problemas de los últimos cincuenta años, cuya principal herida era la coincidencia de las organizaciones políticas locales, el caciquismo, con los pueblos para rebelarse contra el Gobierno de Madrid, así como el pronóstico para construir un Estado democrático en una nación sana, tenía únicamente un carácter político: «Me he atenido a sus términos rigurosos: no he dejado entrar en él factores ajenos a lo estrictamente político. No he hablado de estados de espíritu concomitante en la sociedad española. Por tanto, he eludido intentar un bosquejo de la historia del alma española durante ese tiempo. En el alma española han acontecido en ese período muchas otras cosas que no son políticas, pero que influyen en la política. Yo las he dejado radicalmente fuera de la consideración. No obstante, ha podido verse que todo lo decisivo en las vicisitudes del Estado en cuanto Régimen, en cuanto Constitución, se aclaraban por la incongruencia de ésta con el país. La posibilidad de prescindir en la explicación de otros factores demuestra que el hecho de esa incongruencia basta y sobra para explicar el fracaso del régimen».

518 Es difícil no percatarse de que este libro trasciende la circunstancia de España. Basta llegar a la tercera línea del prólogo para saber que sobrepasa el objetivo de la modesta presentación que ha hecho en las dos primeras líneas: «La primera parte de este libro recoge una serie de artículos escritos y publicados cuando más brío dictaba la primera Dictadura» de Primo de Rivera. Salvo el capítulo X, titulado «La idea de la gran comarca o región», que fue censurado directamente por Primo de Rivera y no se publicó hasta marzo de 1931, la mayoría de los capítulos habían sido publicados en la prensa en forma de artículos, durante los años 27 y 28. La segunda parte de la obra, «La decencia nacional», compila un artículo publicado en 1917, «Bajo el arco en ruina», que sigue siendo una joya literaria de la crítica de la política española del siglo XX, y tres textos de 1930, que dibujan los grandes caminos para transitar en paz del régimen monárquico al republicano.

519 OC IV, 667.

520 *Idem*.

521 OC IV, 751.

522 OC IV, 667.

523 *Ibidem*, pág. 689.

524 MARÍAS, J.: *Obras*, *IX*. Revista de Occidente, Madrid, 1982, pág. 362.

525 *Idem*.

526 Algo casi imposible de deslindar cronológicamente, como muy bien vio Sacristán ya en 1958.

527 OC IV, 764.
528 CEPEDA CALZADA, P.: *Las ideas políticas de Ortega y Gasset*. ed. cit. págs. 188 a 193. También es relevante el libro de López Frías sobre la reivindicación de la política en la obra de Ortega y su compatibilidad con la crítica ortegueana del politicismo integral; vid. LÓPEZ FRÍAS, F.: *Ética y política*, ed. cit., págs. 21 y ss., 63 y ss., 322 y ss.
529 LEDESMA RAMOS, R.. «Sobre un libro político de Ortega y Gasset», en *La Conquista del Estado*, número 8, Madrid, 2 de mayo de 1931, pág. 3.
530 *Idem*.
531 *Idem*. Las cursivas son mías.
532 *Idem* .
533 OC II, 541 y 542.
534 OC IV, 420.
535 OC IV, 420.
536 OC IV, 758.
537 OC IV, 758.
538 OC V, 52. Las cursivas son mías. El manifiesto va firmado por José Ortega y Gasset, Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala.
539 OC III, 447.
540 OC III, 460. Las cursivas son de Ortega.
541 He aquí algunos de los libros que mandó escribir Cambó: 1926, Francesc Pujols: *Història de l´hegemonía en la política espanyola*. 1927, Lluís Durán i Ventosa: *Els Polítics Catalans*. 1928, Josep Pla: *Cambó* (volumen I). 1929, Josep Pla: *Cambó* (volumen II). 1930, Josep Pla: *Cambó* (volumen III). 1930, Joan Estelrich: *Catalunya endis*. 1931, Francesc Pujols: *La solució Cambó*.
542 Citemos algunos de esos libros: 1917, CAMBÓ, F.: *El pesimismo español.* 1927, Francesc Cambó: *El silenci de Catalunya* (edición clandestina).1929, Francesc Cambó: *Les Dictadures*. 1930, Francesc Cambó: *Per la Concòrdia*.
543 CAMBÓ, F.: *Memòries* (1876-1936). 1. Editorial Alpha, Barcelona, 1981, pág. 417. (Cito por la traducción en español, Alianza Editorial, Madrid, 1987, prólogo de Vicente Cacho Viu, pág. 403).
544 *Idem*. Este asunto no es secundario en la vida y obra de Cambó, como reconociera Jesús Pabón, en su extraordinario libro sobre el político y mecenas catalán *:* «el Cambó coleccionista de arte —o más exactamente, la colección pictórica de Cambó— es lo mejor estudiado en vida del político», cfr. PABÓN, J.: *Cambó* (1876-1947. Editorial Alpha, Barcelona, 1999, pág. 996.
545 *Ibidem*, pág. 252.
546 UCELAY-DA CAL, E.: *El imperialismo catalán*. Editorial Edhasa, Barcelona, 2002, pág. 809.
547 CAMBÓ, F.: *Por la concordia*. Alianza Editorial, Madrid, 1986, pág. 100.
548 CAMBÓ, F.: *Memorias*, ed. cit., págs. 252 y 253. Rovira y Virgili, aunque adversario de Prat de la Riba, le dedicó en 1946, a los treinta años de su muerte, un artículo encomiástico que coincidía con la visión que Cambó tenía de Prat de la Riba: «Sabía també que en política, si no falla la lògica, la vera lògica profunda, falla la geometría, i que es fals, politicament, que el camí més curt entre dos punts donats sigui la línia recta. Era, doncs, tortuos? Aques adjectiù pren una significaciò pejorativa que no fóra justa aplicada a Prat. Diguem que era sinuos, com es sinuosa la realitat, com hom es la vida. El cert es que no era rectilini».
549 CAJA, F.: *El racismo catalán.* Ediciones Encuentro. Madrid, 2008.
550 CAMBÓ, F.: *Memorias*, ed. cit., pág. 252.
551 RIQUER, B.: *El último Cambó, 1936-1947* . Grijalbo, Madrid, 1997.
552 UCELAY-DA CAL, E.: *El imperialismo catalán*, ed. cit., págs. 803 y 804. En cierto sentido, y en esto tiene razón Ucelay-Da Cal, el «catalanismo intervencionista [de la

Lliga] propiciaba una auténtica “revolución cultural”, un cambio de mentalidad política en el cual el Estado, como superación del incompleto y chato liberalismo español, sería una unidad de pluralidad, por ello compuesta a su vez de unidades…».
553 OC IV, pág. 52. «Bajo el arco en ruina», *El Imparcial*, 11 de junio de 1917. El 5 de junio *El Imparcial* publicó el manifiesto que redactaron los *junteros* el día 1 de junio; no iba acompañado de editorial o comentario alguno, pero el día 6 aparecía un largo editorial del periódico, titulado «Las Juntas militares de defensa y la intentona revolucionaria», cfr. REDONDO, G.: *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset,* ed. cit., págs.32 a 37 y 123.

10.
Ortega realista o del filósofo-ciudadano al arquetipo político La idea que algunos «radicales» españoles han tenido de enlazar su política democrática con el levantamiento de los comuneros revela exclusivamente la ignorancia de la historia que, como un vicio nativo, va adscrita al radicalismo.

(José Ortega y Gasset: *El tema de nuestro tiempo*) Es innegable que una filosofía dirigida a España y los países de lengua y cultura españolas, como es la de Ortega, sobrepasó muy pronto esas fronteras. Fue un autor conocido, traducido y discutido más allá de los límites de la cultura hispánica. Sus ideas tenían repercusiones por toda Europa. Consciente del acontecimiento trató de explicarlo. El tono dramático de esa indagación marca el comienzo y el final de la segunda navegación. La reflexión sobre el éxito y el fracaso de su filosofía será una cuestión que acompañará a Ortega como una sombra hasta su muerte [554]. Repito: Ortega escudriña el sentido *práctico* de su pensamiento y evalúa su filosofía como acción. La filosofía política no es tanto una explicación sobre ideas cuanto un estudio de las circunstancias y "contextos" en las que ellas se mueven. El filósofo político que es Ortega muestra por este camino sus mejores resultados [555]. Ortega toma el pulso a su pensamiento para averiguar el estado de salud de su obra filosófica en la circunstancia española y europea. Muchos filósofos de nuestra época han atisbado, barruntado y pensado el valor de esa vieja obsesión platónica, que resucitaba el afán de los siete sabios de Grecia sobre la implantación de una comunidad política a través de principios racionales, pero pocos se han atrevido a contestar con radicalidad y universalidad a esa pregunta. Se imaginan a Habermas, por poner un ejemplo de un filósofo contemporáneo con amplia repercusión en la cultura filosófica española, respondiendo al por qué sus libros son leídos y estudiados tanto en España como en Alemania, a pesar de que casi toda su obra se dirige a los países de culturas germánica y sajona.

Es comprensible que no se lo imaginen, porque Habermas, como en general la hegemónica filosofía neoidealista [556], desconoce casi por completo la cultura hispánica. Quizá ese desconocimiento le imponga a Habermas un silencio prudente. Aplaudámoslo por ese signo de distinción: mejor callar ante lo desconocido, ante lo no estudiado, que propagar tópicos. Pero esa actitud, si pensamos radicalmente, no puede ser excusa para no plantearse la universalidad de un pensamiento dirigido a una determinada comunidad histórica. El desconocimiento de nuestra cultura no exime a Habermas de

preguntarse sobre cuál sea el secreto de su filosofía que la hace tan atractiva, sugerente e influyente para personas que, en principio, no comparten con él criterios de vida sentimental, ni creencias, ni razones, ni ideas, para construir bienes en común. Abordar, tratar y relatar la vida y la muerte del pensamiento no es un asunto menor de la *política*, o mejor, del espíritu político que anima la filosofía de un autor. Es otra forma de escribir la biografía de la filosofía, un asunto, dicho sea de paso, tan netamente filosófico como político. Radical. Quizá ahí esté contenida la almendra de la razón vital e histórica de Ortega. Preguntar y responder, o sea plantear, la viabilidad e influencia de una filosofía en una sociedad son cuestiones tan políticas como filosóficas Pondré un ejemplo novelesco, entre la realidad y la ficción, para explanar mi argumento, es decir, para hacerme entender. En cierta ocasión, hace ya más de treinta años, el profesor Herbert Schnädelbach [557], último discípulo y ayudante del filósofo Theodor Wiessengrund Adorno, la personificación del demonio en la famosa obra *Doctor Fausto*, de Thomas Mann, me preguntó en su casa de Hamburgo, cuando yo trabajaba con Habermas en Fráncfort, por qué era tan leído, en España e Hispanoamérica, nuestro común amigo y maestro. Traté de escaparme con una evasiva y le dije que quizá debería ser el propio Habermas, presente en la reunión, el más indicado para contestar su filosófico interrogante. Sonrió Habermas al oír mi comentario, pero Schnädelbach me reiteró su pregunta con el pretexto de que deseaba saber la opinión de un profesor español. No tuve escapatoria y le dije más o menos lo siguiente: los estudiantes españoles de Filosofía tienen, por motivos que ahora no vienen al caso explicar, un gran complejo de inferioridad ante la filosofía de lengua alemana. Por eso, primero, aprenden alemán, y posteriormente estudian filosofía en Alemania generalmente con la ayuda de su Gobierno. Después de dos o tres años, regresan con la cabeza cargada de *filosofemas* e *ideologemas* alemanes y tratan de transmitirlos a sus estudiantes y conciudadanos. Pasados otros dos o tres años, una vez que sus seseras se han secado de contar tantas veces lo que habían aprendido en la tierra de Goethe, regresan a Alemania para llenar una maleta de libros escritos en alemán, que vuelven a desmenuzar para volver a servir didácticamente a sus estudiantes. Y así, viajando permanentemente entre Alemania y España, sacando billetes de ida y vuelta, se pasan la vida cantando lo bueno que hay en Alemania y lo poco que existe en España.

Triste destino es el de cientos de profesores con maleta. Sin duda alguna, le recalqué al profesor Schnädelbach, el complejo de inferioridad de mis compatriotas ante la filosofía alemana estaba justificado. Bastaba mirar sus vidas sombrías para deprimirse. Su más importante afán era transportar maletas de libros sin entender que lo

dicho para Alemania o se actualizaba para España, o sea desde la inmensa cultura filosófica de España, o se convertía en vacío pensamiento e ideología ciega de una gran nación cultural, Alemania. A veces, sin embargo, alguna persona se sale de esa rutina, es decir, se niega a transportar maletas llenas de libros de Alemania a España, y se sienta a pensar qué tenemos en común y qué nos diferencia a la filosofía en lengua española y a la alemana. Quien hace esa faena, sin duda alguna, es ya un filósofo. En España, eso nos lo enseñó José Ortega y Gasset. Es uno de sus grandes legados. Una muestra de esa maravillosa herencia es su *Prólogo para alemanes*. Aunque no lo cité directamente, creo que el final de mi breve relato para mi anfitrión y sus acompañantes de Hamburgo, trataba de sugerirles que todavía hoy la filosofía de Ortega es seductora y persuasiva para que los alemanes piensen la singularidad y la universalidad de una filosofía, como la española, y los españoles repensemos los límites del idealismo alemán.

Mi alevosa narración no creo que convenciera demasiado a mis amigos, pero sólo tenía una intención sociológica, superficial, porque la pregunta, a todas luces filosófica, de Schnädelbach, debería responderla, insistí, Habermas. Sería una manera de dar razón, es decir, escribir una filosofía sobre la influencia de su reflexión en las ideas y creencias de España. Nadie olvide que la presencia e influjo de Habermas en España ha sido tal que, incluso, llegó a impartir, durante un tiempo, conferencias en el mismo Parlamento español… Acabé mi perorata, miré a Habermas y le formulé directa y personalmente, otra vez, el interrogante de Schnädelbach. Mi viejo profesor guardó silencio y me contestó con gestos y sonrisas: alzó los hombros y puso un rictus de sorpresa, quizá quiso decirme que se trataba de un genuino problema filosófico que le sobrepasaba en aquel momento, o peor, que contestarlo con detenimiento le obligaría a cambiar su programa de trabajo. Quizá incluso tendría que reparar en un aspecto decisivo de la obra de Ortega que afectaba directamente a su teoría de la acción comunicativa, a saber, o la filosofía integraba la razón teórica y práctica en la razón vital e histórica o no era filosofía. ¡Quién sabe!

Ortega, al contrario de lo que hizo Habermas, se preguntó de verdad, o sea con filosofía, por los motivos y las razones, las creencias y las ideas de los alemanes, los franceses y los ingleses, que habían convertido sus obras, los escritos de un filósofo español, en una guía cultural y política, social y filosófica, vital y racional de unos ciudadanos con nacionalidades diferentes y, en principio, ajenos a la circunstancia sobre la que quería influir la obra de Ortega. El *Prólogo para alemanes* es, sí, un ejemplo sobresaliente de reflexión filosófica sobre cómo un libro, concretamente *El tema de nuestro tiempo*, dirigido al ámbito hispánico, fue recibido con gran éxito en la patria del

idealismo alemán. El contenido de este *Prólogo* es algo más que un resumen de su filosofía; es una síntesis de síntesis, un sistema de sistemas, una grandiosa filosofía con intención política. Ortega es explícito a la hora de fijar una de sus razones: «Una de las finalidades de este prólogo es restablecer las fechas de mis escritos, sobre todo de los que definen realidades políticas y estados de espíritu colectivos. Así acontece que ensayos míos donde se describen los hechos actuales han sido publicados por revistas y periódicos alemanes creyendo de buena fe que estaban escritos ahora, cuando todos ellos han sido publicados diez años hace» [558]

Ortega intentó explicarse a sí mismo y, de paso, a sus coetáneos por qué su libro *El tema de nuestro tiempo*, escrito para los españoles entre 1922 y 1923, iba por la tercera edición en la Alemania del año 1934. Trataba de comprender por qué su obra, que mostraba el ocaso de las revoluciones, había tenido una gran acogida en la Alemania convulsa y sometida, terriblemente maltratada, por los avatares trágicos de la revolución Nacional-Socialista. Cabe suponer que esta obra era leída por los alemanes para comprender qué estaba pasando en su país. Lo cierto es que su autor intentó responder al por qué de esa buena acogida de su obra. La respuesta contiene una filosofía política, o sea, una honda reflexión sobre la plausibilidad histórica de su filosofía, especialmente en ese famoso apartado que llamamos crítica estricta, radical, del idealismo alemán y sus dos derivadas: la ideología utópica y la revolución. Pensar no es, dirá Ortega con tono irónico, para el idealista y el revolucionario «ver, sino legislar, mandar. La resistencia que el mundo ofrece a ser entendido como pura racionalidad, no lleva al fanático racionalista a mudar su actitud. Antes bien, como el cuento popular refiere, espera que el mundo rectifique y, ya que no hoy, se comporte mañana según la razón. De aquí el futurismo, el utopismo, el radicalismo filosófico y político de los últimos siglos» [559].

Merced a esa crítica, según he mostrado ya varias veces [560], Ortega se ha convertido en un un precedente clave de todo el pensamiento crítico de las experiencias totalitarias del comunismo y el nacionalsocialismo. Su crítica a la revolución, a la rebelión de la masas, que la mayoría de las veces pudiera recordar el regreso de las turbas *medievales* para apropiarse del poder, es incomprensible en la obra de Ortega sin tener en cuenta su defensa de la genuina *revolución*, la revolución democrática, fundamentada en la libertad de los individuos que sólo tiene dos condiciones: responsabilidad y autolimitación. He ahí los asideros para seguir leyendo a Ortega como el crítico por antonomasia del totalitarismo revolucionario de nuestra época. El «Apéndice» de *El tema de nuestro tiempo*, titulado «El ocaso de las revoluciones», antecedente preciso de lo que Ortega llamaría posteriormente su *segunda navegación*, es una sutil crítica a la

vinculación entre la *razón pura* y la revolución: «Todo el mundo estará de acuerdo en reconocer que las revoluciones no son en esencia otra cosa que radicalismo político. Pero tal vez no todo el mundo advierte el verdadero sentido de esta fórmula. El radicalismo político no es una actitud originaria, sino más bien una consecuencia. No se es radical en política porque se sea radical en política, sino porque antes se es radical en pensamiento. Bajo su aspecto de vana sutileza, esta distinción es decisiva para la comprensión del fenómeno histórico propiamente revolucionario» [561]. Es falso buscar el origen de la revolución, recalcará Ortega, en un estado pasional. Al contrario, la semilla de la revolución está en los hombres de las ideas, los filósofos-reyes, los *partidos* de carácter *racionalista* y totalitario, que terminan imponiéndose a los ciudadanos en general, y al filósofo-ciudadano en particular.

El crítico socrático, el filósofo, que no va más allá de poner en evidencia lo errático de algunas opiniones para alcanzar una común opinión, es devorado por los poderosos *hombres de ideas* que fundamentan, dirigen o, sencillamente, legitiman la acción del dictador o del revolucionario. Los responsables de la acción política revolucionaria son esos *hombres de las ideas*, los llamados intelectuales o doctos académicos, los famosos *Profesores* alemanes, alabados y privilegiados, desde el famoso texto de Kant, titulado *¿Qué es la Ilustración?* [562] Quienes habitan tranquilamente en la ciudad de los *Gelehrte*, de los sabios y doctos, que simulan vivir aislados de las perversidades de la vida política y social, como si los problemas políticos no fueran con ellos, son los responsables de la revolución. A ese mundo, poblado de eruditos alemanes y escritores franceses, les dedica Ortega a lo largo de su obra una de sus más aceradas críticas, entre otros motivos, por haber socavado las raíces y bases de una sociedad libre y democrática. No obstante, en 1934, ante el deterioro de la sociedad europea, se queja amargamente por no haberse atrevido a escribir un ensayo aún más duro contra el *Gelehrte* alemán y el *ecrivain*e francés, incluso la revista alemana *Neue Rundschau* anunció un estudio de Ortega titulado: «Der deutsche “Gelehrte” und der französische “Ecrivain”». Por educación, viene a decir Ortega, me reprimí y no arremetí contra este tipo de intelectual que justifica cualquier realidad política por injusta que sea, o peor, vincula la idea de crítica con la adoración del poder más salvaje: «El lector debe hacerse cargo de que trata con un hombre cuya timidez es tan grande como su audacia y que avanza por la vida con incómodo ritmo de impulsiones y frenazos. Hoy deploro no haber publicado aquel estudio, cuyo título, por lo demás, declara suficientemente la orientación de lo que tras él iba. Hoy es ya tarde para decirlo. Los hechos se han consumado de manera demasiado clara y dolorosa.

Entonces el decir hubiera sido predecir y sólo esto merece la pena»[563].

En verdad, el decir de Ortega sobre el racionalismo y el idealismo era un predecir la revolución, porque todos sus trabajos sobre el racionalismo y el idealismo europeos, sus ensayos sobre Descartes y Kant, Leibniz y Hegel, habían puesto en evidencia la radical vinculación entre esas filosofías y la revolución, o mejor, entre esos filósofos y el espíritu revolucionario que inundaba Europa. Por poner un ejemplo, es imposible que alguien lea la crítica de Ortega a Kant y no perciba con nitidez que su crítica al idealismo es inseparable de su crítica a la revolución. Porque decir, sí, es predecir, Ortega ya había dicho, criticado y superado el espíritu revolucionario de Kant. No es ocioso recordar que Kant es todo un ejemplo, especialmente entre los *pensadores políticos* de la modernidad, de comportamiento servil con los poderosos de su tiempo. La modernidad tiene en la figura de Immanuel Kant el prototipo de filósofo cobarde. Pareciera que la vida de Kant va por un lado y la obra por otro muy diferente. Pensamiento y vida no se equiparan. No me extraña que Kant no soportara el pensamiento clásico y menos aún a los estoicos: nunca hizo de la necesidad, como hicieron los grandes filósofos griegos o romanos, virtud; nunca halló lo mejor de lo real, sino que pretendió legislar hasta la necesidad, la realidad es lo que nosotros ponemos en ella, en fin, la moral no existe, sino es lo que pone en ella la ética del propio Kant.

Pero, a pesar de someterse al poderoso, escribía *Críticas* , filosofías, quizá para que otros no imitaran su servil comportamiento. Su vida no era ejemplar sino como aprendizaje negativo: estudiemos a Kant para no repetir su infame y servil comportamiento político. La vida del filósofo y su filosofía van por caminos diferentes. ¡Extraño! Esa extrañeza fue descubierta por Ortega. Nadie, después del español, ha ido más lejos en su crítica filosófica a esa extrañeza. Nadie, después de Ortega, ha mostrado con tanta precisión y belleza que Kant, más aún que Descartes, estaba escondiendo con su razón pura a la razón vital. Nadie, después de nuestro filósofo, ha estudiado con tanta perspicacia que Kant y sus seguidores ceden su imperio a la razón vital o corren el peligro de hacer política del *triángulo cuadrado*, de *ideas*, utopías, incongruentes con la realidad. Ese peligro lleva inherente casi siempre ser un mero adulador del poder imperante en cada momento de la historia. Entonces, ¿cómo combatir la *política de ideas* o del *triángulo de cuatro lados*?, ¿quién puede poner freno a los idealistas y a los revolucionarios?, ¿cuál es la figura paradigmática, según Ortega, que podría acabar con la locura idealista y revolucionaria?

La respuesta es sobradamente conocida para los estudiosos de Ortega. Otra cosa es que se haya sabido extraer de ella todos sus rendimientos.

Solo una *figura* histórica podría detener la locura idealista y revolucionaria: el Político. Salvo la obra de Weber, pocos son los ensayos en el siglo veinte que pudieran compararse a los llevados a cabo por Ortega sobre la figura del político para salir del atolladero de la rebelión de las masas que, en cierto sentido, es tanto como salir de la jaula de hierro del Estado burocrático y tecnocrático de nuestro tiempo. El político se convierte en una categoría central de toda su obra, aunque brilla con luz propia en el famoso texto, que se publicó bajo la humilde máscara de ser una sencilla reseña de un libro mediocre de Herbert van Leisen titulado *Mirabeau et la politique royale*. Julián Marías ha planteado la lectura de *Mirabeau o el político* [564] con perspicacia filosófica: «Es un caso ejecutivo de eso que llama "superación del idealismo". En este ensayo se pone en juego con ejemplar pureza la *razón vital* —se trata de un hombre—, pero tiene que precisarla en *razón histórica* —es una figura pública de otro tiempo, que no se entiende más que dentro de su circunstancia, reconstruyéndola». Así es. Ortega nos da la imagen *exacta* de un arquetipo humano en su dramática circunstancia histórica. Construye un retrato *preciso* de una persona en su medio histórico. Extrae, pues, *razón* de los desvaríos de una vida, la de Mirabeau, sometida a las extravagancias de una historia, la de la Revolución francesa. Ha hallado tanta razón en la vida de esa persona en su coyuntura histórica que aún hoy *el Mirabeau* , del filósofo Ortega, es un libro imprescindible para saber qué fue la Revolución francesa y, sobre todo, cómo tenemos que estudiar la figura del político. Logró convertir una existencia individual en «algo muy próximo al arquetipo del político». Nos muestra a Mirabeau «según su ineluctable realidad» y no según nos gustaría que debiera ser. Mirabeau, como César o Temístocles, se convierte en un patrón de medida del político.

Es menester mirar a esos políticos de frente, sin idealizarlos, asumiendo sus errores y vilezas para captar sus enseñanzas profesionales, o sea su oficio. Ortega no lee la historia de esos hombres con los ojos del presente para estigmatizarla y, luego, tratar de perdonarla con argumentos *ad hominem*; «no todo», dicen con ridícula soberbia esos malos filósofos de la historia, «fue malo en el pasado…». Ortega jamás construye la biografía de un personaje con el canon del presente. No utiliza las reglas de la actualidad para culpar al biografiado de algo *inexistente* en su época, toda vez que ni el biografiado ni su circunstancia pudieron enfrentarse a problemas de un tiempo diferente al suyo; tampoco intenta rescatar con ridículos argumentos alguna parte de la vida y obra que habían sido previamente descalificadas. Todo eso son tretas de malos historiadores y peores politólogos para construir *ideologemas* y falsificaciones sobre el pasado que, en el mejor de los casos, pudieran ser útiles para

legitimar presentes injustos. Nada tiene que ver la idea de historia de Ortega con la parcial y arbitraria *memoria histórica*. No es, pues, ideológica la filosofía de Ortega sobre Mirabeau o César. Su genialidad reside en darnos la razón justa de un hombre en su circunstancia para que aquí y ahora podamos aprender qué es un político.

Hallar racionalidad, pues, en el flujo irracional de la vida y la historia de estos personajes políticos del pasado es un ejercicio de agudeza filosófica. Es una sutileza, sí, porque la faena filosófica y literaria no es sólo para explicar al personaje en su época, sino para darnos su solución para el presente. El matiz de Ortega, una vez más, no es otro que convertir una experiencia individual en una categoría universal. Permanente. Se dice pronto, pero consigue con su ensayo que la vida y la razón se entiendan hasta hallar la razón vital, histórica, viviente. Pocos filósofos han conseguido esa proeza. Ortega es uno de ellos. A través de Mirabeau nos muestra con genialidad la *naturaleza* y la *idea* del político. Su ensayo no sólo está a la altura de la famosa conferencia de Weber sobre *La política como profesión* sino que la supera en genio literario. Poético. Ojalá el inteligentísimo Weber hubiera hecho algo similar con el estudio de otro político de la historia, por ejemplo, Napoleón u Otto von Bismarck. No obstante, el político weberiano puede *compararse* con el de Ortega, entre otros motivos, porque los dos han superado la concepción idealista y revolucionaria de esa figura. *El político* de Ortega ocupa un lugar central en la superación de la filosofía idealista y, por ende, de la *política* revolucionaria. *El político* orteguiano refleja con grandeza la genialidad que Zambrano extrae de Ortega: «Que la razón se entienda a sí misma para poder entender la vida. No encuentro fórmula más fiel para expresar el programa de la filosofía de Ortega, su exigencia, su dádiva. Que la razón se disuelva a sí misma a fuerza de entenderse; que la vida se apure, para dejar, celosa, de ocultarse. Que vida y razón no se oculten la una a la otra» [565].

El primer párrafo de *Mirabeau* deja claro qué defiende y qué problema pretende resolver. El político es el único que puede terminar con la mayor desgracia de Europa: no haber sabido distinguir los arquetipos de los ideales, la realidad de los deseos. Postula una higiene de los ideales, una lógica del deseo, que ancla su estimación en los arquetipos, es decir, «considerar como ideal la realidad misma en lo que tiene de profunda y esencial» [566]. Éste es el argumento central de *Mirabeau* y, en realidad, de toda la filosofía de Ortega; por eso, es incomprensible que un *especialista* en el pensamiento político de nuestro filósofo haya llegado a afirmar que este libro es un *escrito marginal*. [567] Esta pieza de la filosofía de Ortega está lejos de ser algo así como una casualidad, que no sabemos dónde ni cómo alojarla entre su amplia producción de filósofo de la política. Por el contrario,

es un texto central para comprender la superación del idealismo revolucionario, de la llamada *democracia de masas*, principal peligro del Estado de Derecho y la Democracia parlamentaria.

La figura del político que se sobrepone a los componentes emocionales de la política y actúa con inteligencia fría y transparente es la única que puede acabar con la peregrina *idea* del *cuadrado redondo*. Sólo quien es capaz de terminar con esa majadería idealista, puede poner límite al revolucionario. El político de Ortega, lejos de algunas torvas interpretaciones, no se agota en la impulsividad, el activismo y la ausencia de reflexión. Va más allá de esas notas orgánicas. Para hacerse cargo de este *más allá* del político es conveniente ponerlo en relación con la figura del intelectual porque, según Ortega, «todas las grandes épocas de la historia han nacido de la sutil colaboración entre esos dos tipos de hombres. Y tal vez una de las causas profundas del actual desconcierto sea que desde hace dos generaciones los políticos se han declarado independientes y han cancelado esa colaboración» [568]. Son premonitorias estas consideraciones de Ortega. Estaban escritas en plena Guerra Civil española, pero venía avisando muchos años antes. *Mirabeau o el Político* es sólo una parte de esa advertencia, porque *La rebelión de las masas* fue el aviso definitivo de lo que venía a continuación: la desaparición de la democracia. De la libertad.

La desorientación intelectual de los políticos y la ceguera de los intelectuales ante lo real contribuyeron a la llegada de la Segunda Guerra Mundial. No escucharon a quienes, como Ortega, venían profetizando el origen de un desastre. La responsabilidad, base del oficio del político, desapareció ante las políticas de ideas. No quisieron prestarle atención a esos hombres que sólo tenían, repito las nobles palabras de Ortega, «como ideal la realidad misma en lo que tiene de profunda y esencial». Prefirieron dejarse embaucar por las inexistencias, por ejemplo, *derecho a la paz*, *abstractos ideales*, en fin, frivolidades de intelectuales cuya imaginación no pasaba de construir sórdidas y miserables *utopías*: «Todo el que sea capaz de imaginarse con exactitud realizado su abstracto ideal sufre una desilusión, porque ve entonces cuán sórdido y mísero era si se compara con la fabulosa cuantía de cosas deseables que la realidad, sin nuestra colaboración, ha inventado. Sería admirable que, para confusión de los “idealistas”, aun de los mayores, de Platón o de Kant, un irónico taumaturgo dejase por unas horas reducido el universo a lo que éste sería según su esquemático programa. El “ideal” al uso es menos, y no más, que la realidad» [569]. No puede ser más coherente y trabada la reflexión de Ortega sobre el político dentro su crítica al idealismo y la revolución.

Sin embargo, los críticos de Ortega persisten en mantener que el texto de Ortega sobre Mirabeau está descolgado —así dicen y yo

repito— del resto de sus obras principales. Bastaría citar, y no necesariamente *in extenso*, algunas líneas de *Mirabeau* al lado de un fragmento de *La rebelión de las masas* para comprobar que la «frivolidad e irresponsabilidad frecuentes en el intelectual europeo» [570], que Ortega denunció en el período de entreguerras, se sigue repitiendo en su país contra su propia obra. Nadie con un poco de decencia intelectual mantendría que *Mirabeau o el político* no es una obra esencial de la filosofía política contemporánea. Pero no nos distraigamos con *discusiones* ideológicas y regresemos a la importancia de *Mirabeau* para nuestro tiempo. Porque hoy, incluso más que ayer, el análisis del político ha sido abandonado por parte de las ciencias sociales y los estudios de *filosofía* universitaria, reivindico aquí su estudio para la filosofía. El análisis de sus rasgos psicológicos e intelectuales, el estudio de los motivos y las ideas que lo mueven a la acción, el vínculo con su historia, es decir, la relación con su pasado, presente y futuro, la filosofía, en fin, del político desplegada por Ortega a lo largo de toda su obra, adquiere un sentido especial para nuestro presente en relación con la caracterización del otro personaje relevante de la historia de la cultura, el filósofo. También en el estudio del *oficio* del *científico* o intelectual, admiten parangones la filosofía de Ortega y la sabiduría sociológica de Weber.

Político y filósofo son personajes relevantes de la historia de Occidente. Son dos figuras capitales de nuestra civilización. Esas personalidades son tratadas normalmente una al margen de la otra; creo que es la peor manera de privarnos de uno de sus principales atractivos; quien las estudia por separado, pierde de vista uno de sus rasgos más sobresalientes: el afán de dominio. Esa voluntad por tener influencia en sus *semejantes* los aproxima, equipara y, a veces, iguala. Existe una moneda que lleva grabada en una cara la esfinge del filósofo y en la otra, en la cruz, vemos el rostro del político. Esa moneda se llama Poder. Es imposible entender su valor de uso y cambio sin contemplar sus dos caras. El político es un tipo humano en las antípodas del filósofo, pero, en cuanto avanzamos un poco en el esbozo de su fisonomía, comenzamos a descubrir algunas singularidades que son ampliamente compartidas por los dos. Sobresale una cualidad común entre ellos, la inteligencia, que no sólo los acerca para que se entiendan, negocien y colaboren, sino que es imprescindible incluso para estudiarlos por separado. Esto es fácil de comprender para quien lea con fruición a Ortega, pero difícil para quien *lo toque* de oído. Quien lo lea por placer, y es raro que alguien entre en las páginas de Ortega y no se apasione hasta dejar cualquier otra ocupación sólo por leerlo, comprobará que la figura del político es imposible seguirla sin la del intelectual. Éste es uno de los secretos de su narración sobre el político. Su *Mirabeau* es un ejemplo

extraordinario de amenidad filosófica, una alegre reflexión sobre la conjunción de la vida de una persona con su inteligencia política, y botón de muestra para leer la obra entera de Ortega como un apasionante relato sobre las complejas relaciones entre el político y el filósofo; a veces, cuando Ortega se ha echado a la arena electoral, la narración de esa relación adquiere un carácter biográfico y autobiográfico; en otras ocasiones, cuando Ortega ejerce de filósofo-ciudadano, aparecen grandes discursos políticos de contenido clásico; y por supuesto, cuando ejerce de profesor y crítico del idealismo, aparecen piezas de filosofía política tan geniales como *Mirabeau o el político*.

Si *Mirabeau* es uno de los análisis más portentosos que se hayan hecho en todas las épocas sobre las facultades o potencias del político, algo parecido podríamos escribir sobre los textos que dedica a la figura del filósofo; por ejemplo, piénsese en sus reflexiones sobre Kant o Goethe. Estos filósofos son estudiados, contemplados y analizados en relación con el poder, o mejor, con la otra cara del poder, con el *político*. Ni Mirabeau se entiende sin la genialidad del filósofo, ni Kant, por poner el ejemplo de un filósofo de la modernidad, es comprensible sin el *tymos,* el impulso e ímpetu del político del despotismo ilustrado. Valgan unas citas de Ortega, al final de sus respectivos estudios sobre Kant y Mirabeau, para familiarizarse con esa lectura peculiar y extraordinaria del político como filósofo, y viceversa. El retrato del filósofo, *qua* político, es para enmarcar: «Copérnico se limita a substituir una realidad por otra en el centro cósmico. Kant se revuelve contra la realidad, arroja su máscara de *magister* y anuncia la dictadura. De contemplativa, la razón se convierte en constructiva y la filosofía del ser queda íntegramente absorbida por la filosofía del deber ser. Conocer no es copiar, sino, al revés, decretar […]. Consideraba Platón que el filósofo no es más que un *filotheamon*, un amigo de mirar. Para Kant el pensamiento es un legislador de la Naturaleza. Saber no es ver, sino mandar» [571]. El sosegado profesor de costumbres sencillas y fiel servidor de los poderosos, terminará rebelándose contra la tradición e incluso impondrá una dictadura intelectual. Genial es el comentario de Ortega. Repitamos sus palabras: «Kant contra toda la realidad, arroja su máscara de *magister* y anuncia la dictadura» [572]. La sabiduría ya no es para el alma, como diría María Zambrano, ni para contemplar la verdad, la bondad y la belleza. El saber de la modernidad no es para ver y mirar sino para mandar. La verdad del filósofo tiene que imponerse como un imperativo. El trabajo del filósofo tiende a confundirse con la acción del político, o mejor, no se entiende éste sin aquél.

Unas pocas líneas de Ortega son suficientes para profundizar en la estrecha vinculación de las figuras del político y el filósofo en la

historia. Diríamos que no hay inteligencia sin valor, discreción sin coraje, y conocimiento sin arrojo. Si todo eso lo decimos del filósofo, ahora tendríamos que reconocer que el político, más allá de su impetuosidad, gallardía y corazón, requerirá de talento y sabiduría para llevar a cabo su acción. Dos tipos humanos, en principio tan antitéticos, participan de dos rasgos comunes: arrojo e inteligencia. Leemos el toque final que pone Ortega sobre la figura del político, después de haber hecho su descripción más descarnada y brutal, y comprobamos con sencillez que para Ortega un político, dicho sea con nuestro Baltasar Gracián [573], sin agudeza y arte de ingenio, o sea, que no participe del mundo intelectual que roza la dimensión poética y fantástica de toda obra creativa, no es político: «Impulsividad, turbulencia, histrionismo, imprecisión, pobreza de intimidad, dureza de piel, son las condiciones orgánicas, elementales, de un genio político. Es ilusorio querer lo uno sin lo otro, y es, por tanto, injusto, imputar al grande hombre como vicios sus imprescindibles ingredientes. Pero claro está que no basta poseer éstos para ser un político de genio. Es preciso agregar el genio» [574]. El talento es condición *sine qua non* del hombre político. Sin una capacidad mental extraordinaria para inventar cosas nuevas y dar solución eficaz y rápida a problemas imprevistos no hallaremos grandes políticos: «Parece, por tanto, ilusorio creer que el político puede serlo sin ser, a la vez, en no escasa medida, intelectual» [575].

He ahí sólo dos ejemplos para volver a leer con fruición a Ortega. Son dos estímulos para releer con intención política y filosófica la narración extraordinaria sobre los vínculos y desencuentros entre el político y el filósofo, que tiene en la propia autobiografía de Ortega, escrita de modo elíptico en cada uno de sus textos, otra muestra relevante sobre cuáles son los rasgos intelectuales que se exigen del gran político, cuyo paradigma, dicho sea de paso, para Ortega siempre fue César. Su gran idea fue la construcción de un imperio donde el centro estuviera en la periferia y no en Roma. Esa idea implicaba «la superación absoluta del Estado-ciudad. Un Estado donde los pueblos más diversos colaboren, de que todos se sientan solidarios» [576]. Esa idea de César, que adelantaba el Estado moderno, como la expresión de Mirabeau, «salvar la subitaneidad del tránsito», para referirse a la acomodación a una nueva etapa histórica de los *cambios* que trajo la Revolución, son otros tantos ejemplos de genio que se le exige a un político. Son paradigmas para saber que el político es exactamente lo contrario de un idealista. César y Mirabeau son *pruebas* para estudiar la superación del idealismo. Del revolucionario. El razonamiento de Ortega es impecable: «El revolucionario es lo inverso del político: porque al actuar, obtiene lo contrario de lo que se propone. Toda revolución, inexorablemente, provoca una contrarrevolución. El

político es el que se anticipa a este resultado, y hace a la vez, por sí mismo, la revolución y la contrarrevolución»[577].

La obra de Ortega sobre el político no se agota en una descripción y crítica sobre sus vicios y virtudes, sus torpezas y talentos, su hacerse o no cargo del destino de su país. Va un poco más allá. Si convenimos que hay tres grandes perspectivas para estudiar la figura del político, según su grado de ciudadanía, sabiduría y compromiso con una organización política, tenemos que concluir que Ortega ha aportado *ciencia*, reflexión y acción en esas direcciones. Ha estudiado la profesión de político como el *buen* ciudadano que se ocupa con especial empeño y celo ministerial de lo común; no menos celo filosófico puso en su análisis del político como una de las personas más *cualificadas* en torno a un saber siempre por determinar, el saber de gobernar saberes, que aseguraría a la comunidad el bien común; y, finalmente, Ortega vivió y pensó la figura del político en el seno de los partidos políticos de finales del siglo XIX y XX. En los tres ámbitos Ortega ha hecho aportaciones importantes. El buen ciudadano, el técnico y el burócrata son necesarios en la política. Del estudio del político en esas tres perspectivas, según ha unificado con sabiduría poética Javier Campos Daroca, Ortega extrae un gran retrato sobre el buen ciudadano con dotes científicas y sabiduría poética que es capaz de contribuir, desde una asociación o partido político, tanto al desarrollo del bien común como a la creación de *bienes comunes* para su sociedad.

De la lectura de la obra de Ortega sobre el *Político*, cuyo *Mirabeau* es sólo un ejemplo, hallaremos fácilmente respuestas a unas preguntas que nadie en su sano juicio debe dejar de formularse hoy: ¿cómo encontrar buenos políticos para gestionar lo común?, ¿cuáles son las características del gran político para una sociedad democrática? Ortega nos ha ayudado en todo caso en esa faena, porque ha rescatado el estudio del profesional de la política de las garras de falsos saberes, prejuicios y opiniones manidas que consideran al político sólo y exclusivamente como un demente, un tipo raro, o simplemente un pícaro dispuesto a destrozar todo aquello de lo que vive: lo común. Ortega ha liberado de las garras de los psiquiatras, los psicólogos y los psicoanalistas el oficio de la política; el político para Ortega no es sólo un agente clave de la democracia, sino sobre todo es el gran protagonista para salir del atolladero de la rebelión de las masas. Cuando Ortega se refiere a Temístocles y César, es raro que el lector contemporáneo no sienta nostalgia de la política de la Antigüedad, ese tiempo que nos enseñó que la *experiencia vital*, la *sabiduría* y la *elocuencia*, o sea el buen decir, son también irrenunciables para explicar las acciones del político en nuestra época.

¿Qué decir del político de Ortega ante el triunfo de los populismos

actuales? Quizá ahora tenga más actualidad que en su tiempo. Para justificar esa afirmación tengo que volver sobre mis pasos. Aparte de la amargura que me provoca releer en mis libros, entre otros motivos porque los errores permanecerán grabados en lo escrito [578], creo que no me equivoqué en los diagnósticos. Vuelven a triunfar en Europa las masas en el sentido que le dio a esta expresión Ortega y Gasset; el poderío de las masas sobre las élites, la capacidad directriz de los votantes sobre los responsables políticos termina cuestionando los criterios de las grandes figuras políticas con experiencia demostrada, más sabias y mejor preparadas de nuestra sociedad. Los políticos están más pendientes de las encuestas sobre intención de voto, o valoración de liderazgos, que en llevar a cabo acciones políticas que sean en sí mismas educativas. El *político* populista actúa sin explicar su acción. Sólo se preocupa por satisfacer demandas supuestamente *populares*, aunque sean irracionales, para conseguir votos. El político populista, el *líder*, el vendedor de humo e ilusiones falsas, estaría arrinconando al político preocupado antes por su país que por su persona o su partido. Por cierto, nadie vea, hoy, populismo únicamente en las nuevas formaciones políticas; creo que el clientelismo político, la potenciación y ayuda a un grupo determinado de la sociedad para conseguir su voto, está a la orden del día en todos los partidos políticos, los partidos clásicos españoles han sido maestros de populismo en los últimos cuarenta años. Esa *figura* populista poco tiene que ver con el Político, escrito con mayúscula, como una institución o *vínculo* activo por antonomasia para mantenernos unidos. El político de Ortega es más que un agente central de socialización política. Es un *vínculo* de unión entre los individuos que componen la pluralidad social. En todo caso, bastaría aplicar un criterio magistralmente formulado por Ortega en 1917 para saber qué partido político es más o menos plebeyo o populista. Sí, recordemos que «quien se irrita al ver tratados desigualmente a los iguales, pero no se inmuta al ver tratados igualmente a los desiguales, no es demócrata», según Ortega, «es plebeyo». He ahí el mejor «criterio para discernir sobre dónde el sentimiento democrático degenera en plebeyismo» [579].

A pesar de la crítica dura y acerada, a veces tangente con el nihilismo, sobre un determinado tipo de político, es necesario repetir que sin contar con el político profesional no tendrían viabilidad las sociedades abiertas, complejas y plurales. [580] El reconocimiento de esa *necesidad* es sin duda alguna una cualidad principal del filósofo-ciudadano. Éste conoce bien sus límites y potencia las aptitudes del político. Es ilusa una demanda de reforma política que prescinda, precisamente, de quienes tienen que llevarla a cabo: los políticos. La filosofía política de Ortega nos ayuda a alejarnos del siempre peligroso nihilismo político. El pensador de las mediaciones políticas para

construir bienes comunes, el Ortega filósofo-ciudadano, es antes un guía para comprender al político que para estigmatizarlo. ¿Qué puede ayudarnos a identificar un genuino político? Ortega responde con una sencilla expresión que atraviesa como un rayo luminoso su obra. Ahí queda meridianamente claro el rasgo determinante del político, a saber, sólo quien tiene una idea del Estado dentro de la Nación puede ser llamado con propiedad: Político. Ese argumento tiene que ser el principal *instrumento* para estudiar, en España, a los políticos aquí y ahora. Gracias a Ortega podemos acercarnos a los políticos de los viejos y los nuevos partidos sin hacerse previamente un retrato robot, un prejuicio, o una *idea* de un político que quizá solo exista en la mente delirante de los idealistas siempre dispuestos a simular que somos sólo y exclusivamente seres racionales. El político es una figura tan vilipendiada como necesaria. De esos sentimientos e ideas encontradas sobre el político, protagonista central de la política de todas las épocas, por un lado, y de las escasas y mediocres investigaciones sobre esta figura en el ámbito de las ciencias sociales, por otro, surge la necesidad de regresar a Ortega para que nos ayude a orientarnos en su estudio.

Es menester, pues, mirar a la filosofía de Ortega para escudriñar al político. Nos ayuda no sólo a estudiar directamente cuál es el papel que el político desempeña en las sociedades actuales y pasadas, sino también para acercarnos a quienes estudian, meditan o, sencillamente, crean una obra artística sobre el político. Es un magnífico auxilio comprender tanto al político de carne y hueso como a sus observadores intelectuales o artísticos. Leo su *Mirabeau* y veo, o mejor, recuerdo al instante algunas películas de los últimos años. El film de Phyllida Lloyd, por ejemplo, sobre Margaret Thatcher, una política relevante de nuestra época, no puedo dejar de verla sin las ideas de Ortega. Algo parecido me pasa con la película de Steven Spielberg, dedicada a Abraham Lincoln y protagonizada por Daniel Day-Lewis, también recoge este aspecto artístico, de acróbata circense, de todo genuino político que, según Ortega, es hacer posible lo imposible, aunque haya que recurrir a las «potencias *demoníacas*» del político. Lincoln, como Mirabeau, recurre a los más bajos instintos, incluso a la compra del voto, para conseguir la unión de los contrarios.

Es imposible asistir a la proyección de estas películas sin recordar el texto de Ortega dedicado al tribuno francés. Las dos películas tienen algo en común con Ortega: reflejar las facciones titánicas del político. Es uno de los objetivos del ensayo de Ortega: «Me importaba mucho poner al descubierto esas potencias *demoníacas*, casi puramente zoológicas, que proporcionan la energía necesaria para el movimiento de tan enorme máquina como es uno de estos creadores de historia. En ninguna otra figura humana, tanto como en el gran político,

aparecen acusadas las facciones del Titán. Y el Titán es, a la vez, más que un hombre y menos que un hombre» [581]. El gran político puede hacer lo más grande y caer en lo más bajo. De ahí que cueste tanto una justa valoración de este personaje. Estas películas contienen una clave de Ortega y Weber: el político puede convertirse en el mayor defensor de la democracia a través del ejercicio de su liderazgo carismático. El buen político, a veces cesarista y napoleónico, se debe sólo a una idea que está, generalmente, por encima de la camarilla de su partido y de las luchas entre los diferentes *lobbies* de los parlamentos y, a veces, se sitúa más allá del propio Gabinete de Gobierno. De esa idea, a veces dura de comprender para quien sobrevive en la cápsula idealista, pende la entera trama de la historia de la democracia occidental. Esta perspectiva sobre la figura del político no da pábulo alguno al *sentimentalismo político*. La equívoca racionalidad del liderazgo no puede derivar de otro lugar, como diría Ortega, que la postulación de «la unidad de los contrarios» [582].

«Los pensamientos», dice la protagonista de la película de Lloyd, «se convierten en palabras, las palabras en acciones, las acciones en hábitos, los hábitos en el carácter. Y el carácter en el destino». Claro que siente el político, cómo no iba a sentir un ser humano, pero sobre todo tiene que razonar: «No me pregunte por lo que siento», insiste la señora Thatcher, «pregúnteme lo que pienso». Eso es una vuelta al camino del arte de la política de todos los tiempos, marcado por la seña indeleble de la Antigüedad grecolatina, que el gran Maquiavelo rescató para nosotros: quien quiera ejercer la política como profesión, tendrá que ser consciente de las diferencias entre la ética y la política, o sea, sin fortaleza mental para soportar las paradojas éticas de las que el propio político es responsable uno no puede dedicarse la política. Nadie busque la salvación de su alma a través de la política, porque ésta tiene unos afanes diferentes que sólo pueden llevarse a cabo, como dice Weber, a través del poder.

Ortega es algo más sutil sobre la salvación a través de la política, pero en absoluto es menos contundente que el alemán: «Se dirá que la política es tacto y astucia para conseguir de otros hombres lo que deseamos, y no se puede negar que, en efecto, sin eso no hay política. Pero, evidentemente, hace falta más. Hay quien, hiperestésico para los defectos de la justicia social, llamará política a un credo de reforma pública que proporcione mayor equidad a la convivencia humana. Y no hay duda de que sin cierto sentido, y como afición nativa a la justicia, no puede nadie ser un gran político. Pero esto es más bien la porción de idealidad moral que el hombre político lleva a su actuación pública. Hacer consistir en ello la política, es vaciarla de sí misma y llenarla de un pobre misticismo ético» [583]. ¡Cuánto recuerda Ortega la crítica de Weber a la famosa *ética de principios*! ¡Quién sería capaz

de decir, después de leer esa cita, que Ortega estaría preso del idealismo!

Es obvio que también *Mirabeau o el político*, como nos indicaba más arriba Julián Marías, es un *caso ejecutivo* de superación del idealismo y, por supuesto, de la revolución. La figura del político y su otra cara, el intelectual, surgen de las propias experiencias políticas e intelectuales de Ortega. Ha conseguido hacer universal una experiencia particular. Todos sus descubrimientos y creaciones parecen pendientes de un nuevo hallazgo o matiz. Está imbuido de vitalismo por todas partes. Weber y Ortega son magníficos representantes de un tipo de filósofo vitalista que no sólo nutre a la vida de idea, sino que el pensamiento filosófico va incorporándose y penetrando en la vida, haciéndose vida también, a la vez que es comprendido como tal pensamiento. Sólo por eso, por esa filosofía que es la propia vida del filósofo, estos autores pertenecen antes al mundo clásico que al ámbito del racionalismo, del idealismo, o peor, de una modernidad fingida.

Las vidas y las obras de Weber y Ortega son ejemplos de búsqueda de un político *sin más*; es cierto que las categorías inventadas por ellos —por ejemplo, la diferencia weberiana entre la ética de la responsabilidad y la de la convicción, o la distinción orteguiana entre arquetipos e ideales— para hallar al buen político aplicadas a sus propias vidas han terminado en fracasos, pero que sus *teorías* no hubieran tenido éxito *aplicadas* a ellos mismos dice más del fracaso del hombre-político Ortega o Weber que de sus grandes hallazgos intelectuales. El político, antes que nada, tiene que ser cauto, prudente, responsable, mientras que el hombre *normal*, a veces un héroe, puede mostrar sus convicciones más profundas y principios morales inamovibles sin preocuparse por las consecuencias que pudieran acarrear sus opiniones a terceros. Ellos intentaron ser políticos, pero fracasaron. Se retiraron de la escena pública. Triunfaron, sin embargo, como ciudadanos. Fueron ejemplares filósofos-ciudadanos. Sólo quisieron expresar su opinión para prevenir males políticos. La gran política siempre consistirá en prevenir, no en curar; por eso, en cierto sentido, podrían considerarse a Weber y Ortega grandes políticos-ciudadanos.

Se puede aprender mucho de los paralelismos que existen entre Weber y Ortega. Sus respectivos recorridos ciudadanos y participación en la vida pública por deber ciudadano son similares. *Vieja y nueva Política* o *La rectificación de la República*, de Ortega, cómo no leerlos en la clave de *La política como profesión*, de Weber. En efecto, la conferencia de Weber a las juventudes liberales de Múnich, titulada *La política como profesión*, constituye la mejor muestra de cómo un gran pensador, un ensayista, puede aportar a su pueblo, a su nación, *su*

saber como acción política. Su discurso era, en ese momento, la mejor aportación contra el proceso revolucionario que llevaba a Alemania al fin de la política: una revolución de carácter soviético. También ésa fue la clave de la conferencia de Ortega en el Cinema de la Ópera a finales del 31. Los dos salieron a la calle y les dijeron a sus compatriotas: no hay otra solución que defender la democracia. Es verdad que su defensa, como más tarde le sucediera a Schumpeter y a Kelsen, fue desencantada, pero defensa, al fin y al cabo, del mejor de todos los malos regímenes políticos para vivir en sociedad, la democracia liberal. La democracia. La narración del fracaso del intelectual, del filósofo, como hombre político, en la obra de Ortega en general, y en *La rebelión de las masas* en particular, es parte del relato de una experiencia personal que, lejos de ser íntima e incomunicable, se convierte en universal por el arte de la escritura de Ortega. El discurso de *Rectificación de la República* y su *Discurso sobre el Estatuto de Cataluña* son dos muestras más de cómo una experiencia personal de carácter político se convierte en una explicación política. Una teoría de orden universal es la del filósofo-ciudadano Ortega.

Al final de este libro, a pesar de las lecturas ideológicas [584] que se han hecho de la filosofía política de Ortega, no me parece necesario explicar que fue sobre todo un filósofo crítico del poder. No fue un oportunista político. Dio razones precisas de su comportamiento. Su filosofía y su acción fueron siempre de oposición y crítica a los regímenes políticos que le tocó vivir. Su voz crítica, molesta para los gobernantes, estuvo fundamentada en el foro público. Ejemplo relevante de su conducta filosófica, reitero una vez más, es el medio más usado por Ortega para expresar su pensamiento: el periódico. Este soporte central de la cultura política moderna también fue el más apropiado para Ortega en España [585]. Gracias a este medio Ortega recoge la voz del pueblo y responde con voz propia. Quiere que su pensamiento tenga consecuencias sobre el pueblo del que surgió. [586]. El pensador es inseparable del ciudadano. Ortega entero se presenta al «servicio de España». Él no era político de profesión y se quejaba amargamente, con toda la razón del mundo, cuando era confundido con los profesionales de la arena electoral; pero jamás renunció a participar en la vida política para cumplir con una obligación ciudadana, incluso su retirada al ámbito estrictamente privado, y su silencio sobre el devenir político, tienen que ser interpretados como una respuesta del filósofo-ciudadano a una situación de violencia. Su pensamiento y acción eran respuestas para hacer crecer lo político, el vínculo activo, que mantiene viva y unida a una sociedad. La política no se agota en las instituciones sino que crece en la búsqueda de lo común. Su contribución al desarrollo de lo que nos une sólo puede ser catalogada de política. Si consideramos que la pregunta por el sentido

y la trascendencia del vínculo que mantiene juntos, unidos, a los españoles es política, entonces debemos reconocer que la perspectiva, el punto de vista, la razón de ser intelectual de Ortega nunca dejó de ser política. Más aún, pocos pensadores pueden comparársele a la hora de pensar el significado político de su propia obra; se diría que es uno de los rasgos distintivos de su filosofía: pensar y repensar sobre los rasgos decisivos de su pensamiento para desarrollar ese vínculo, más o menos activo, que nos mantiene juntos. Pensar sobre la unión de los españoles en Europa es el gran legado de su filosofía. Nadie como él nos ha dado tantos argumentos a favor de la nación española para construir una democracia desarrollada.

De ahí que resulte incomprensible, casi absurda, la actitud de quienes dejan de lado el análisis de las relaciones entre el filósofo y el político. Esa ceguera ha impedido ver, por ejemplo, que su teoría crítica de la revolución no puede ser entendida sin la superación del idealismo; entre la selva de ensayos y libros sobre el filósofo, es penosa la carencia de estudios sobre este asunto central de su filosofía. Es como si se hubiera renunciado a estudiar la vinculación esencial que ha tenido siempre la filosofía con el poder. Miles son las interpretaciones, casi tantas como filósofos hay en la historia, que se han dado de esa relación, de ese algo compartido, entre el filósofo y el político; en el caso de Ortega ese nexo dista mucho de haber sido aclarado por sus seguidores, adversarios y enemigos declarados. O se estigmatiza su entera acción política o se pasa rápidamente sobre ese asunto. O se le acusa de todos los males del mundo o, lo que es mucho peor, se zanja el problema con una ridícula y obvia expresión: «Ortega es un filósofo. Un metafísico. Dejemos la política». O se dice con toda la frivolidad del mundo que el Ortega *político*, después del fracaso de la Liga de Educación Política y su colaboración con el Partido Reformista de Melquíades Álvarez, se convirtió en filósofo. Son formas de eludir lo fundamental: la compleja y rica conexión de un extraordinario filósofo con su acción política.

La mayoría de los comentaristas de Ortega tienden a prescindir de lo decisivo: Ortega es el pensador político más grande que ha dado España en el siglo XX. Éste es el asunto clave para leer a Ortega, que sobrepasa, dicho sea con benevolencia, a la Academia española… Muchos aceptan la importancia de Ortega, pero inmediatamente lo convierten en algo banal u olvidan tratar la vigencia de su filosofía. La universidad española tiene tanto pavor al rigor y belleza de su pensamiento como a la complejidad de su filosofía política. Desprecia su independencia, tesón y valentía. Imagínense qué dirían nuestros sabios de la Academia a la pregunta: ¿Qué es la política para Ortega? Hallarán todo tipo de respuestas. Abundarán quienes creen que Ortega consideró la política como algo subalterno y otros dirán, en el mejor

de los casos, que Ortega estuvo siempre «interesado por la política y fue crítico de ella» [587]. Son maneras de eludir o no encarar las dificultades.

Pero si pusiésemos a discusión pública la noción de política de Ortega, por citar sólo un ejemplo de las dimensiones del problema, pronto se exhibirán obras decisivas del autor; así las cosas, nadie dejará de citar *España invertebrada*, *Mirabeau o el político* y *La rebelión de las masas*, pero, al instante, nos percatamos de que estas obras adquieren otro sentido, quizá su verdadero significado, cuando leemos *Vieja y nueva política*, *La redención de las provincias* y *Rectificación de la república,* y estas tres últimas adquieren una nueva perspectiva leídas en relación con las anteriores. Algo parecido podríamos decir de textos de juventud, como la *Idea de los castillos*, o de plena madurez, como *Historia como sistema y Del Imperio romano*, por no citar *El tema de nuestro tiempo*, una de las más sugerentes críticas que, en mi opinión, se han hecho, en el siglo XX, del hecho y el espíritu de las revoluciones.

Aunque parezca una obviedad decir que la acción y la filosofía políticas de Ortega son inseparables, y aunque sean complejos y difíciles de abordar los nexos entre la acción y la filosofía de Ortega por parte de cualquier investigador serio y riguroso, predomina una corriente ideológica, según he apuntado varias veces en este libro, que niega el carácter insobornable del pensador y lo calumnia como una especie de *oportunista político*, que se iría adaptando a la circunstancias históricas, según le conviniesen a sus intereses personales, o peor, a sus ideales de vida cotidiana, que no pasarían de ser los de la aristocracia madrileña más rancia y castiza. A esa imagen perversa y, sobre todo, absurda de Ortega han contribuido numerosos profesorcitos de filosofía, malos novelistas y periodistas de cartón piedra, avalados casi siempre por el silencio ominoso y cobarde de quienes tendrían que haberse enfrentado a esos prejuicios, componente esencial de una construcción ideológica que ha tenido como único objetivo acusar a Ortega de antidemócrata, un exiliado de la República, que regresa a España para ponerse al servicio de Franco. Junto a esta última calumnia se repite otra que está lejos de tener alguna verosimilitud, a saber, Ortega aplaudió en cierta etapa de su vida la llegada de un *cirujano de hierro* para resolver los problemas de España. En fin, tengo la sensación de que es una vieja creencia, quizá una leyenda negra, atribuirle a Ortega todo tipo de perversidades, entre las que contaría, naturalmente, el haber aplaudido el golpe de Estado provocado por Alfonso XIII para poner al frente del gobierno de España al general Primo de Rivera. Este tópico tiene su placenta nutricia en las *Memorias* de Manuel Azaña, un enemigo irreconciliable de Ortega, y en algunas maldades que dejó caer Unamuno en unos

artículos, publicados en *El Liberal*, sobre la *minoría selecta* en 1923, pero creo que ninguno de esos comentarios se corresponden con la realidad que, en este caso, también es la verdad. Ortega estuvo siempre lejos de aplaudir a un dictador. Se confunden los historiadores y los biógrafos de Azaña con Ortega. El primer defensor de la democracia parlamentaria no jugó jamás con soluciones dictatoriales. El resto es faramalla.

Es obvio que pueden sacarse de contexto fragmentos del propio Ortega para hacerle decir lo que no dice. He aquí uno extraído de un artículo de Ortega de finales de octubre de 1923, o sea, un mes después de la llegada de Primo de Rivera al poder: «Debemos a los generales septembristas un inestimable beneficio. Por primera vez en España, desde hace varias generaciones, se han llevado las cosas a sus últimas consecuencias y se ha hecho posible plantear las condiciones de una mejor existencia nacional en forma clara y decisiva. Es preciso, por todos los medios, conseguir que la acción histórica de esos generales quede utilizada en beneficio sustancial y definitivo de nuestra raza» [588]. Esa afirmación, sin embargo, no demuestra adhesión alguna a la dictadura sino la corroboración de un camino de búsqueda para que España salga de la situación de postración política, económica y social.

Lejos de mí ofrecer aquí un catálogo de actitudes y artículos de Ortega contra la dictadura de Primo, pero hay uno imprescindible no sólo para demostrar las críticas de Ortega a la dictadura, sino para conocer las coacciones ideológicas que sufrió el filósofo. *Mi artículo «Sobre la vieja política»*, un texto de Ortega rescatado para la nueva edición de sus *Obras Completas*, muestra su malestar ante la nueva situación y, además, acusa a *El Sol*, periódico que le da cobijo, de ser un defensor, contra su propia opinión, del discurso oficial del Directorio Militar: «Yo no sé si existen hoy en España algunos hombres resueltos a romper con el ejército de lugares comunes falsos que impera sobre la conciencia pública, y que se han impuesto la obligación de pensar por sí mismos, de aguzar sus ideas, de confrontarlas una vez y otra con la realidad hasta conseguir una exacta adecuación. Es natural que se sientan como sitiados por la tosquedad de las ideas ambientes [...]. Me era conocido que *El Sol* no coincidía conmigo ni en la manera entender la vieja política ni el modo de apreciar la situación actual» [589].

En resolución, querido lector, porque no hay intelectual más vilipendiando en la historia de España que Ortega, estará de acuerdo conmigo en la necesidad de releer sus textos y repasar algunos pasajes de su vida para aprender no sólo historia de España, sino para constatar que, después de Ortega, pocos han defendido con tanta inteligencia como el *filósofo español* la democracia a la vez que

criticaba su contrario bárbaro: la rebelión de las masas, es decir, eso que hoy llamaríamos populismo, o peor, *totalitarismo*. Su mérito es doble. Es menester abrir un debate nacional sobre los improperios que ha recibido Ortega. Los dos más gruesos son reiterados hasta el hartazgo: Ortega aplaudió la llegada de la dictadura de Primo de Rivera y regresó a España a vivir calentito con Franco. Los dos son falsos. Mientras no se resuelvan esas ambigüedades, tengo la sensación de que no habrá en España vida intelectual digna de este nombre.

El caso Ortega afecta, pues, a la entera historia de España tan ignorada por los políticos como maltratada por nuestros académicos. No comparto la explicación del fracaso político de Ortega en términos personales. Ese fracaso va más allá de las motivaciones subjetivas. Se trata del fracaso de toda una sociedad. Es una derrota objetiva. Histórica. Se equivocan quienes han intentado explicar su total abandono de la política por motivaciones más o menos personales y profundas convicciones morales al margen de la vida pública. El recurso a un Ortega amargado por su propia conciencia moral que lo habría alejado por completo del barro y la suciedad de la política me parece una explicación demasiado simple. Eso es desconocer por completo la esencia de la filosofía política de Ortega, o peor, hacerle decir o defender al filósofo algo que está criticando. Tiene buena intención Víctor Quimette cuando mantiene: «Su incapacidad para subyugar el imperativo intelectual a los caprichos del realismo político, siempre fue la causa de sus retiradas de la política» [590]. Es honesta esa apreciación, pero puede conducir a un equívoco terrible: un Ortega idealista al margen de la política. Falso. Fue realista la concepción política que defendió Ortega. La política para Ortega es realista o no es.

Por otro lado, él actuó siempre en política como filósofo-ciudadano, o sea, tuvo en muy alta consideración su trabajo y condición de intelectual, pero nunca hasta creer que él tenía la verdad por encima del resto de sus conciudadanos. Alguien que actúa por deber: un «transeúnte en la política» [591]. En cualquier caso, no hay nada más meridianamente claro en toda la obra de Ortega que los límites que tiene el filósofo o intelectual: «La inteligencia no debe aspirar a mandar ni siquiera a influir y salvar a los hombres» [592]. No se explica su retirada de lo político, porque no se dejara subyugar su imperativo intelectual a los azares políticos. Eso no se sostiene. Tampoco comparto la opinión de José Lasaga, en la línea de Quimette, quien justifica el abandono de Ortega de la política «quizá porque en Ortega primó el filósofo sobre el hombre, en el sentido de aspirar a una pureza y a un deseo de no equivocarse que le impidió comprender esas otras razones “sinrazón” que no eran sino pasiones desbordadas» [593]. También es muy honrada esta explicación, pero no se sostiene

porque, especialmente en el caso de Ortega, es imposible separar al filósofo del hombre. Ortega no abandona, no se retira de la vida pública, porque tenga una conciencia extremadamente puntillosa sobre la tarea moral del intelectual en la política. Me parece que el fracaso de Ortega trasciende los motivos personales e incluso las razones intelectuales que pudiéramos hallar en su propia acción y pensamiento. Se trata del fracaso de toda una sociedad, que en su tiempo como ahora le vuelve la espalda a la verdad, al discurso político más sensato y realista que un intelectual español haya parido en el siglo XX. Ése es el escándalo. Eso es lo que tenemos que explicar y no tratar de excusar a Ortega porque algunos consideren que su posición fue intransigente. ¡Eso sería el colmo!

554 Cfr. *Supra* III.8.
555 OC IX, 127.
556 Llamo *filosofía neoidealista* a todas las corrientes filosóficas contemporáneas derivadas de la filosofía kantiana, especialmente a aquellas que tratan de «rehabilitar la filosofía práctica», sean al modo de Habermas y Apel o de Rawls y Cía.
557 Cfr. MAESTRE, A.: *Argumentos para una época*. Anthropos, Barcelona, 1994, págs. 163 a 170. Aquí hallará el lector un diálogo del autor con Schnädelbach. Es una semblanza mínima de este gran historiador de la filosofía alemana contemporánea.
558 OC IX, 164.
559 OC III, 723.
560 Cfr. *Supra* II. 6 y II.7.
561 OC III, 626.
562 KANT, I. ET ALIA: *¿Qué es la Ilustración?* (Edición de A. Maestre). Editorial Tecnos, Madrid, 1988.
563 OC III, 266.
564 OC IV, 195 y ss. Cfr. MARÍAS, J.: *Ortega. Las trayectorias*, ed. cit., pág. 203.
565 ZAMBRANO, M.ª: *Obras completas* III, ed. cit., pág. 750.
566 OC IV, 196.
567 Así se expresa ELORZA, A.: *La razón y la sombra*, ed. cit., pág. 186.
568 OC IV, 510.
569 OC IV, 196.
570 OC IV, 524.
571 OC IV, 274.
572 *Idem*.
573 OC V, 682.
574 OC IV, 215.
575 OC IV, 219.
576 OC IV, 479.
577 *Ibidem*, pág. 209.
578 MAESTRE, A.: *El poder en vilo*, ed. cit., págs. 141 a 172 (2ª ed. Clásicas Ediciones, Madrid, 2018).
579 OC II, 274.
580 Además de *El poder en vilo*, ed. cit., y *El vértigo de la democracia*, ed. cit., añadiría otros dos libros míos que adolecen del mismo defecto que los anteriores, a saber, la

reivindicación de la política cuestionando enteramente, cuando no destrozando, la figura del político: MAESTRE, A.: *Notas escépticas*. Ediciones Libertarias, Madrid, 1994, y MAESTRE, A.: *El pulso del pensamiento*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.

581 OC IV, 216.

582 OC IV, 208.

583 OC IV, 215.

584 *Supra*, I.2; I.3; I.4.

585 ORTEGA Y GASSET, J: *Obras.* Vol. I, ed. cit. pág. XVII.

586 *Ibidem*, pág. XV.

587 ARANGUREN, J. L. L.: «El Ortega de 1914», pág. 21, en LÓPEZ DE LA VIEJA, Mª. T.: *Política y sociedad en José Ortega y Gasset*. Anthropos, Barcelona, 1997.

588 VII, 805 y 806.

589 *Ibidem*, pág. 808.

590 QUIMETTE, V.: «La política de Ortega y *La trahison de cleros*», en *Ortega hoy: Estudio, ensayos y bibliografía sobre la vida y obra de José Ortega y Gasset* (Ed. M. DURÁN). Universidad Veracruzana, 1985, pág. 91.

591 OC XI, 320 (*Obras completas*, XI, pág. 320, en Alianza Editorial y Revista de Occidente, ed. cit.) 592 OC IV, 490 (Obras completas, IV, pág. 490, en Alianza Editorial y Revista de Occidente, ed. cit.).

593 LASAGA, J.: *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, ed. cit., pág. 107.

Epílogo

Nunca he podido aclararme qué es la *razón pura*, menos todavía he conseguido una aproximación medianamente sólida a la *crítica de la razón pura*, entre otras cosas, porque leí a Kant, durante demasiado tiempo y con excesivo entusiasmo; creo que eso consiguió lastimar mi autoestima y mi sentido común. No hallo otro motivo mejor para justificar mi crítica impía a Kant. Persisto en vengarme de esos malvados académicos que me introdujeron el veneno de Kant. Sí, todo lo que me parecía evidente en una primera lectura, más tarde era oscuro y contradictorio; pasado el tiempo, cuando releía la famosa *Crítica de la razón pura*, pocas páginas no me resultaban caprichosas. No obstante, reconozco que Kant tiene un punto de honradez al comenzar su libro, en el prólogo de la primera edición, porque admite que tampoco él sabe muy bien qué es la *razón humana*. Algo es algo.

Nótese que no habla de *razón pura* sino de *razón humana*. Quizá en eso resida la trampa. La razón humana jamás podrá ser pura, porque no puede dar razón de sí misma. Eso es exactamente lo que lleva a la razón, y a quien se considera uno de sus ilustres representantes, Kant, a la perplejidad. El perplejo Kant está al borde de la locura. El abismo es su frontera. El filósofo de Könisberg siempre hablará de la razón sumido y corroído por la perplejidad. Es el comienzo de este celebérrimo libro, que la mayoría de los españoles jamás ha leído, la principal causa sobre la que se ha movido la filosofía académica desde entonces aquí: «La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades» [594].

En pocas palabras: no nos fiemos de la razón, porque ella no puede *dar razón* de sí misma. Muchos otros filósofos antes que Kant habían planteado la cuestión, se diría que es una constante de la historia entera de la filosofía, pero él tuvo la habilidad de volver a reescribirlo con desparpajo y descaro: no sé qué es la razón, viene a decir Kant, pero haré su crítica, que es otra forma de entender la razón, para salvarla de quienes la niegan. La cosa parece de locos y es, en mi opinión, de locos, porque es una locura reconocer los límites de la razón por un lado, y mantener a renglón seguido que no es por su culpa: «La perplejidad en la que cae la razón no es debida a culpa suya alguna» [595]. Leamos, pues, la *Crítica de la razón pura* como la elucubración de un enloquecido o quedaremos atrapados para siempre de esa locura. Ni la razón pura ni la crítica de la razón pura pueden explicar la principal contradicción de la razón humana: su razón de

ser. Pues bien, «lo que es opaco para la “razón pura” se hace transparente», dirá Ortega en defensa de toda su filosofía, «ante una razón narrativa, que es la “razón histórica”» [596].

Ortega nos ha mostrado que una razón narrativa, también llamada razón histórica, pudiera dar razón de ser de la propia razón humana y, de paso, hacerse cargo o comprender que ciertas contradicciones, sinsentidos o paradojas, a veces, pueden llegar a ser extraordinarias verdades. La misma locura kantiana es contada con tal precisión por Ortega que nos parece una genialidad. ¿Qué entender por *razón narrativa*? Contar lo que vemos, narrar la historia pasada y conectarla con el presente y el futuro, escribir un relato que mezcle las ideas y las creencias… ¡Contar es todo! Gracias a la narración inteligente podemos hacer llevadera la vida compaginando una razón abstracta, *razón pura* decían los hombres sabios de antaño, con las circunstancias. Un ejemplo excelso de razón narrativa es toda la obra de Ortega: siempre nos cuenta cosas. Su filosofía es una novela. Velázquez o Vives, Goethe o Kant, el Imperio Romano o la etapa histórica que le tocó vivir a Mirabeau, la Dictadura de Primo o la Segunda República, no importa el tema, porque todos ellos son motivos para que Ortega corra su mano por el papel para dejarnos una obra de arte.

Abro al azar una de las páginas de su libro *Del Imperio romano*, empiezo a leer y ya no puedo parar. Me he quedado enganchado. Eso solo pasa con los grandes. Abro, sí, por el final del apartado del «Estado como piel», ya el título es atractivo, y leo: «Las instituciones romanas, pues no fueron impuestas forzadamente por las circunstancias, sino que fueron inspiradas. Pero tampoco fueron inspiradas en una razón formalista y abstracta, sino que fueron inspiradas en las circunstancias, desde el fondo de firmes creencias que constituyen el alma de una nación, mientras una nación tiene alma. Todo pueblo que sepa hacer esto será un gran pueblo» [597]. Sigo leyendo, o mejor, la fuerza narrativa de Ortega tiene tal poder de seducción que no lo puedo dejar. La descripción que viene a continuación, sin duda alguna uno de los ejemplos más excelsos de la obra de Ortega para saber qué es la razón narrativa, no defrauda. El relato sobre «el tribuno de la plebe o la genial irracionalidad», poco más de tres páginas, es uno de los mejores cuentos que uno puede disfrutar entre sus lecturas de verano o en una noche fría de invierno. ¿Cuento? Sí, es una genuina narración, a todas luces filosófica, al mismo nivel que el mito de la caverna de Platón, pero con una salvedad: este cuento no es un mito. Es genuina historia. Realidad.

Esa narración, que a unos nos hace disfrutar, puede convertirse para otros en una manera de entender qué esta pasando en un momento dado en su sociedad. Gracias a la lectura de *Del Imperio romano*,

especialmente de las bellísimas páginas que Ortega dedica al fundamento de una sociedad abierta, la disensión, frente a su principal cáncer, la discordia, el publicista e historiador Enrique Krauze, en el año 2000, consiguió ver *encarnadas* aquellas páginas en su México real. Merece la pena leer la versión de esas páginas de Ortega que hace Krauze. Es una interesante reconstrucción porque, cosa difícil en los comentaristas de Ortega, apenas rompe nada de la construcción original:

> En la Navidad de ese año, volví a una lectura de juventud: *Del Imperio romano*, de Ortega y Gasset. Se trata de […] la antítesis «concordia-discordia». Discordia —dice Ortega— no es igual a disensión. Disentir es un hecho saludable en cualquier sociedad política. Es natural que las personas sostengan ideas distintas sobre la marcha de los asuntos públicos. Estas diferencias pueden ser tenues o profundas, pero no implican necesariamente una falta de concordia. Mientras los hombres estén de acuerdo con el cimiento último de su sociedad, mientras compartan «una misma creencia sobre quién debe mandar», las diferencias no afectan a la concordia de una sociedad. Pero «como ande […] turbia la cuestión de quién manda y quién obedece, todo lo demás marchará turbia y torpemente. Hasta la más íntima intimidad de cada individuo […] quedará perturbada y falsificada». Cuando se «desvanece por volatización» la creencia política compartida, «el hueco de la fe tiene que ser llenado con el gas del apasionamiento». Es el instante peligrosísimo de la discordia —dice Ortega—, el abismo que Cicerón presintió a un paso de las guerras civiles: «el lenguaje lo simboliza hablando de un corazón que se escinde en dos […] la sociedad deja entonces en absoluto de serlo, se disocia, se convierte en dos sociedades que dentro de un mismo espacio social son imposibles».

Pocos días más tarde —concluye Krauze— aquella lectura de Ortega encarnaba en la realidad: con el levantamiento de Chiapas, el perfil del desastre comenzaba a delinearse. [598]

Por cierto, el asunto de quién manda y quién obedece, centro de su pensamiento político, ha sido uno de los peor interpretados de toda la obra de Ortega, pero eso lo dejamos para otra ocasión, porque ha llegado la hora de terminar este libro, que ha estado animado por un consejo de don Santiago Ramón y Cajal que resumió con magistral prosa Azorín:

> Cajal se rebela contra la superstición de lo sancionado y consagrado. Regla fundamental es ésta: ni un biólogo, ni un historiador, ni un crítico literario, podrán aportar nada nuevo a la ciencia y al arte si no están dotados de un espíritu independiente. Y la base de esa independencia será la revisión minuciosa de lo ya sancionado. No es que se trate de destruirlo todo absurda y estúpidamente. No; se trata de ir a ver *personalmente*, con escrupulosidad, si lo que se dice de tal o cual valor científico o literario es exacto; se trata de ir a verificar un juicio formulado por las generaciones pasadas o por grandes autoridades con el fin de comprobar si ese juicio, si esa sanción se ajusta o no a la realidad […]. No podría caminar la Humanidad, ni evolucionarían la ciencia y el arte, sin ese espíritu de rebeldía, de insumisión, de no conformidad, que es el más hondo propulsor del progreso. [599]

Gracias, querido lector, por haber llegado hasta aquí.

¡Vale!

594 KANT, I.: *Crítica de la razón pura,* trad. de P. Rivas. Alfaguara, Madrid, 1978, pág. 7. Cfr. también la magnífica traducción de Manuel García Morente, en la sugerente edición abreviada de J.J. García Norro y R. Rovira, de la Editorial Tecnos: KANT, I.: *Crítica de la razón pura*. Tecnos, Madrid, 2002, pag. 91.
595 *Idem*.
596 OC VI, 131.
597 *Ibidem*, pág. 127.
598 KRAUZE, E.: *La historia cuenta*. Tusquets Editores, México, 1998, pág. 62.
599 AZORÍN: *Obras completas*, II. Aguilar, Madrid, 1947, págs. 984 y 985. Cfr. RAMÓN Y CAJAL, S.: *Los tónicos de la voluntad.* CSIC, Madrid.